3 1761 06978819 8

BS
580
M6V6
cop.2

MOSE

EIN BEITRAG ZUR UNTERSUCHUNG ÜBER DIE URSPRÜNGE DER ISRAELITISCHEN RELIGION

VON

PAUL VOLZ
LIC. THEOL.
STADTPFARRER IN LEONBERG

117360
15-7/11

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1907.

LIBRARY
JUN 4 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

BS
580
M6V6

cop. 2

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Vorwort.

Die nachfolgende Studie, die als Habilitationsschrift der theologischen Fakultät Tübingen vorgelegt ist, konnte ich nicht mit der Musse ausführen, die ich mir gewünscht hätte. Dass eine Untersuchung über Mose und über die Religionsstiftung Israels in einen viel grösseren Zusammenhang gestellt sein sollte als ich es tat, verhehle ich mir nicht. Es fehlt mir dazu zunächst vor allem die selbständige Kenntnis der keilinschriftlichen Religionen, infolgedessen auch die Fähigkeit, mich mit den aus den Keilinschriften geschöpften astralen und mythologischen Theoremen selbständig auseinanderzusetzen. Ausserdem aber wollte ich mich absichtlich auf die religiöse Seite der mosaischen Religionsstiftung beschränken und bin der Ansicht, dass hiefür der einzig wertvolle Zeuge das Alte Testament selbst ist. Ebensowenig verhehle ich mir, dass wir gerade bei der Untersuchung über den religiösen Charakter und Erwerb Moses oft und viel im Vermuten hängen bleiben. Aber es ist eine notwendige und deswegen auch mögliche Aufgabe der A.T.lichen Forschung, über die Persönlichkeit Moses und über die grossen Grundgedanken seines Werks zur Klarheit zu kommen. Wenn dabei von rechts und von links der gleichen Stelle zu gebohrt wird, so leuchtet gewiss einmal die richtige Erkenntnis hervor. Die prinzipiellen Ausführungen der Einleitung möge man mir bei dem Uebergang in die Lehrtätigkeit zu gut halten.

D. V.

Inhalt.

Seite:

Einleitung . . . . . 1—14
Die Quellen . . . . . 14—18
Moses Werk in der Darstellung der bisherigen kritischen Schule 18—28
Die nachmosaisch-vorprophetische Religionsperiode . . . . 28—65
1. Jahwe mehr als Landes- und Volksgott . . . . . 28—41
a) b) Beispiele polytheist. Gottesvorstellung und Gottesverehrung 29
c) Zweifellose Anzeichen monotheist. Gottesvorstellung 30
d) Ansätze monoth. Gottesvorstellung und Gottesverehrung 32
2. Jahwe kosmische, himmlische Grösse . . . . . 41—43
3. Jahwe auch der Gott des Einzelnen 43
4. Jahwe sittliche Persönlichkeit. Das sittliche Bewusstsein in Israel . . . . . 44—56
a) Sittliche Anstösse 44
b) Jahwe als sittliche Persönlichkeit 50
c) Die tatsächliche sittliche Beschaffenheit Israels . 54
5. Jahwe der Lenker der Lebensgeschicke. Der Vorsehungsgedanke . . . . . 56—59
6. Die religiöse Intensität . . . . . 59—62
7. Zusammenfassung . . . . . 62—65
Mose . . . . . 66—104
Moses Werk . . . . . 66—96
1. Der von Mose verkündigte sittliche Weltgott Jahwe . 66—79
a) Jahwe als sittliche Persönlichkeit 66
b) Jahwe der Eine Gott 73

2. Die Verknüpfung von Religiosität und Sittlichkeit . . 79—86
a) Die religiöse Intensität 79
b) Die Sittlichkeit 80
c) Die Verknüpfung von beidem 81
3. Mose als Stifter der Jahweliga . . . . . 86—96
a) Mose Religionsstifter, nicht Volksgründer . . . 86
b) Die Religion Moses geschichtlich gestiftet . . . 87
c) Jahwe im Leben der Genossenschaft 89
d) Moses Jahwereligion keine nationale Religion . 89
e) Mose Stifter der Jahweliga 93
Moses religiöser Besitz und Beruf . . . . . 96—104
1. Moses Jahweglaube und Auftreten 96
2. Die Tradition 99
3. Verhältnis zu den Schriftpropheten 102
Vorläufer Moses . . . . . 105—109
Schluss . . . . . 109—111

Besonders häufig zitierte Werke:

Bäntsch, B., Altoriental. und israelit. Monotheismus; ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtl. Auffassung der israelit. Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr. 1906.

Köberle, J., Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christus. München, Beck. 1905.

Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Mit Beiträgen von B. Luther. Halle, Niemeyer. 1906.

Procksch, O., Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übers. u. unters. Leipzig, Hinrichs. 1906.

Stade, B., Bibl. Theologie des A. T. I (Grundriss der theol. Wiss. II, 2). Tübingen, Mohr. 1905.

EINLEITUNG.

Die Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion ist in ein neues Stadium eingetreten. Es sind mancherlei Gründe, die dazu mitgewirkt haben und noch mitwirken. Einmal haben die Ausgrabungen in den antiken Kulturländern immer gebieterischer die Aufmerksamkeit für sich in Anspruch genommen und da die literarkritische Arbeit am AT. zu einem gewissen Abschluss und Stillstand gelangt war, gewann die religionsgeschichtliche Forschung Raum und Musse, um sich den ausserisraelitischen für Israel wichtigen Völkern zuzuwenden. Diese Ausgrabungen auf dem Boden der ältesten Kulturstaaten führten Jahrhunderte herauf, die weit vor der Geburtsstunde des israelitischen Volkswesens lagen, und dadurch wurde naturgemäss der Blick plötzlich und scharf auf die Entstehungsperiode der israelitischen Nation und Religion gerichtet. Man lernte Babylonien kennen, seine Götterlehre, Staatsbildung, Ethik und Weltanschauung, man erfuhr genaueres über den politischen Stand und einigermassen auch über den Kulturstand, ja selbst über die religiöse Welt, in der Kanaan vor der israelitischen Einwanderung lebte. Auch der kühlste Skeptiker musste zugeben, dass die babylonische und ägyptische Antike einen merkwürdig hohen Kulturgrad in jeder Hinsicht erreicht hatte und dass das Volksleben Israels von Anfang an in eine viel grössere und bedeutendere Umgebung hineingebettet war, als man früher gedacht hatte. Dadurch wurden die Theorien über den

primitiven Anfang der Geschichte, des kulturellen Zustands und der Religion Israels erschüttert. Da ausserdem gewiss ist, dass Israel von all dem antiken vorderasiatischen Leben und Treiben in Religion und Ethik, Kultur und Politik nicht ganz unberührt blieb, so entstand die Hoffnung, von dieser Seite aus dem Geheimnis der Ursprünge der israelitischen Religion näher zu kommen.

Ein zweites Moment, das wir kurz berühren, ist die Verschiebung des geschichtlichen wissenschaftlichen Interesses auf die treibenden Persönlichkeiten der Geschichte. Die alte konservativ-biblische Theologie beschäftigte sich in erster Linie mit der Lehre des AT.; die biblischen Begriffe zu ordnen und in ihrer Entwicklung zu beschreiben, war ihre Aufgabe. An die Stelle der Lehre trat das Leben, und alsbald wurden die persönlichen Zeugen des religiösen Lebens wichtig. Die kritische Schule bemächtigte sich der Propheten; seit Duhm's »Theologie der Propheten« hat sie in der Erforschung dieser gewaltigen Gestalten Bedeutendes geleistet. Nun stand Amos als grosse, schöpferische Persönlichkeit plötzlich in voller Beleuchtung, eigentlich als die erste religiöse Persönlichkeit Israels. Neuerdings bricht die Erkenntnis durch, dass mindestens ebenso notwendig auch am Anfang der israelitischen Religion eine Schöpferpersönlichkeit stehen müsse. So arbeitet die gegenwärtige AT.liche Forschung daran, das Monument für Mose zu bauen.

Gewichtiger noch als die umbildende Kraft der Ausgrabungen und als die Erkenntnis von dem Wert der Persönlichkeit ist die Auseinandersetzung zwischen der religionsgeschichtlichen und der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des AT. Es wurde ja auch innerhalb der kritischen Schule selbst hin und her gestritten, indem die jüngeren Vertreter der AT.lichen Religionsgeschichte der älteren Schule einseitige

Literarkritik und künstlich übertriebenes Entwicklungsschema zur Last legten. Aber diese Vorwürfe sind teilweise unberechtigt, sofern gerade die bedeutendsten Begründer der neueren literarkritischen Arbeit auch das religionsgeschichtliche Interesse weckten und pflegten, teilweise sind sie belanglos, sofern auch die Jüngeren eine Entwicklung in grossen Grundzügen anerkennen müssen. Es ist also innerhalb der kritischen Schule nur eine Verschiebung der Arbeit von der Literarkritik zur Religionsgeschichte und ein feineres Verständnis für die Kompliziertheit der Entwicklung und für den graduell höheren Anfang der sich entwickelnden Sache eingetreten. Aber ein irgendwie tieferer, grundsätzlicher oder dogmatischer Unterschied ist das nicht.

Nicht ganz mit Recht gibt Baentsch seiner Abhandlung über „Altorient. u. israelit. Monotheismus" (Tübingen, Mohr 1906) die Losung: „ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte". Denn auch bei ihm bleiben schliesslich bedeutsame Entwicklungsstufen innerhalb der israelitischen Religion: zunächst der national beschränkte Jahweglaube Moses, dann die wesentlich von aussen kommende monotheistische Jahweidee, dann das selbständige Nebeneinanderhergehen beider, dann die Prophetie des 8. Jahrhunderts, die Katastrophe und die Verschmelzung beider Arten des Monotheismus. Nur insofern ist die Losung richtig, als sie besagen will, dass die israelitisch-mosaische Religion sich nicht aus rohen Anfängen zu der Höhe der universal-monotheistischen Prophetenreligion erhoben habe.

Sehr bedeutsam, gerade auch für die Frage nach den Ursprüngen der israelitischen Religion, ist dagegen der Unterschied zwischen der religionsgeschichtlichen und der heilsgeschichtlichen Betrachtung des AT., der neuerdings wieder lebhafter betont wird. Für die reine Religionsgeschichte ist Israel nur ein Volk wie die andern alle, seine Religion wird mit dem gleichen Mass gemessen, mit den gleichen wissenschaftlichen Mitteln unter-

sucht wie alle Religionen; für die Religionsgeschichte ist das Christentum nicht die Religion an sich und die israelitisch-jüdische Religion wird durch ihren unleugbaren geschichtlichen Zusammenhang mit dem Christentum nicht etwa qualitativ über alle andern Religionen hinausgehoben. Die heilgeschichtliche Betrachtung geht aus vom Christentum. Ihr ist das Christentum die absolute Religion, Christus die Offenbarung Gottes. Die israelitisch-jüdische Religion (schlechter ausgedrückt: das AT.) muss vom Christentum, von Christus aus (vom NT. aus) verstanden und beurteilt werden. Die AT.liche Religion ist nichts andres als die Vorbereitung der absoluten christlichen Religion und bekommt dadurch auch Teil an der Absolutheit des Christentums. Der leitende Gesichtspunkt bei der Erforschung der israelitisch-jüdischen Religion bezw. des AT. ist der in Christus verwirklichte Heilsplan, wie er in der früheren Stufe vorbereitet und geschichtlich entwickelt wird. Zwischen der israelitisch-jüdischen und der christlichen Religion ist kein prinzipieller Unterschied, es ist vielmehr Eine, die biblische Religion, die in Christus erschienene Religion. Das israelitische Volks- und Kulturleben büsst dabei naturgemäss an selbständigem Interesse und Wert ein.

Doch das ist noch nicht der Kern der Auseinandersetzung der beiden Richtungen. Dieser liegt vielmehr in der wissenschaftlichen Stellungnahme zu dem Faktor Gott und Offenbarung. Der Religionsgeschichtler behandelt die Religion als menschliche Sache, er betrachtet sie etwa als den Extrakt der Kultur (Wellhausen in »Kultur der Gegenwart. Die christl. Religion mit Einschl. der israelit.-jüd. Religion«. Berlin und Leipzig, Teubner 1905. S. 15). Auch bei der Erforschung der israelitischen Religion bemüht er sich, zunächst einmal

alles menschlich, natürlich und in stetigem Zusammenhang mit dem ganzen Kulturleben des Volks zu erklären, und es ist für ihn ein letztes Auskunftsmittel, mit dem er seine Grenze bereits zu überschreiten glaubt, wenn er zur Erklärung des religiösen Geheimnisses, des Ursprungs der Religion bezw. der fortschreitenden religiösen Kraft in Israel von Gott und Offenbarung spricht. Beim Heilsgeschichtler steht am Anfang aller Betrachtung und Forschung der Faktor Gott und Offenbarung; es ist ihm selbstverständlich und er spricht es aus, dass die AT.liche Religion, da wo sie beginnt, von Gott in die Welt geführt wurde. Diese Betrachtung will ihrerseits auch wissenschaftlich sein, durchaus nicht bloss erbaulich oder populär oder gar der Wissenschaft feindlich. Die philologische Exegese, die religionspsychologische Vergleichung, die Welt- und Kulturgeschichte werden bewusst in den Dienst genommen, aber sie sind nur Handwerkszeug für die theologische Forschung.

Auch die Vertreter des heilsgeschichtlichen Standpunkts streiten dem religionsgeschichtlichen das Daseinsrecht nicht ab. Sie denken es sich vielmehr so, dass beide Betrachtungen selbständig neben einander hergehen, ja sich notwendig ergänzen. Bei der positiven Kleinarbeit werden ja die Vertreter beider Richtungen sich oft und viel berühren, weil auch die der heilsgeschichtlichen Schule sich der wissenschaftlichen Mittel bedienen. Bloss werden die letzteren die religionsgeschichtlichen Untersuchungen nur als peripherisch werten können, die den Religionsgeschichtlern die Hauptsache und das Einzige sind.

Doch ist der Unterschied zwischen der religionsgeschichtlichen und der heilsgeschichtlichen Richtung auch von den Vertretern der letzteren unnötig verschärft worden. Es wurde behauptet, die beiden seien durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, weil sie auf völlig verschie-

dener Weltanschauung bauen. Mit Unrecht wurde dabei ein Unterschied in der Arbeitsmethode zu einem Unterschied in der Glaubens- und Weltanschauung gemacht und tatsächlich vorhandene Unterschiede in der Glaubensanschauung übertrieben. Der tatsächlich vorhandene Glaubensunterschied ist die Stellung zu der Frage der Absolutheit des Christentums und der ausschliesslichen Offenbarung Gottes im AT. und NT.; diese Frage wird von den Vertretern der Heilsgeschichte unbedingt bejaht und zur Grundlage gemacht, von den anderen verneint oder als dogmatische Frage auf der Seite gelassen. Diese Frage ist aber keine Weltanschauungsfrage; sie wurzelt schliesslich in der verschiedenen Stellung zur Sünde und Erlösung. Ferner mag es sein, dass einzelne Vertreter der Heilsgeschichte von der Realität Gottes und seiner Wirkung persönlich für sich stärker durchdrungen sind als einzelne Vertreter der andren Richtung, aber das ist bloss ein quantitativer Unterschied und noch kein fundamentaler Gegensatz zwischen den beiden Richtungen. Tatsächlich ist doch auch unter den Religionsgeschichtlern kaum einer, der für sich selbst die Realität und die Wunderwirkung Gottes leugnen, alles menschliche Wesen und Weben aus der alleinigen Menschheitskraft erklären und die Religion für eine rein menschliche Erscheinung halten würde. Wenn nun trotzdem die Religionsgeschichtler alles menschlich-psychologisch, menschlich-religiös erforschen wollen, wenn sie den Faktor Gott, Wunder, Offenbarung aus ihrem Wissenschaftsbetrieb ausschliessen und ihn höchstens am Schluss der Untersuchung als Fragezeichen oder als Gedankenstrich, der eine Lücke anzeigen soll, anfügen, so tun sie das von ihrem Begriff der wissenschaftlichen Arbeitsmethode aus, nach dem sie der Wissenschaft nur das Gebiet der beweisbaren Wirklichkeit unterstellen. Dieser Unterschied im Wissenschafts-

betrieb sollte aber nicht zu einem Unterschied in der Welt- und Glaubensanschauung verkehrt werden. So notwendig es war, den Unterschied der beiden Schulen klar zu machen, so wenig ist es notwendig, ihn zu einer Trennung auszubilden. Dass tatsächlich die beiden Richtungen, die religions- und die heilsgeschichtliche, doch nicht so weit von einander entfernt sind, beweist die biblische Theologie von Stade (1905), in der der Mann, dem die lebhaftesten AT.-lichen Religionsgeschichtler der Gegenwart die meiste Anregung und Nahrung verdanken, das AT., die Darstellung der israelitisch-jüdischen Religion als eine christlich-theologische Disziplin behandelt.

Es wird also doch wohl möglich sein, dass die beiden Schulen als freundschaftliche Schwestern nebeneinander arbeiten und sich gegenseitig unterstützen. Ich kann mich indes mit keiner der beiden Richtungen völlig einigen und möchte mich zu einer Behandlung des AT. bekennen, die in der Mitte zwischen beiden liegt und die am besten die theologische genannt wird. Diese kümmert sich, wie die heilsgeschichtliche, in erster Linie um den religiösen und sittlichen Gehalt des AT. und sieht in der israelitisch-jüdischen Religion die Darstellung des von Gott gegebenen vorchristlichen religiös-sittlichen Ideals; die Erforschung alles Uebrigen (z. B. der israelitischen Volksreligion, im Sinn der tieferstehenden Religion) ist ihr nur Mittel zum Zweck. Sie benützt alles was die Religionsgeschichte darbietet, aber immer zugleich als Beleuchtungsmittel für die Eigenart des AT.lichen Religionslebens, so, dass einerseits die religionsgeschichtliche Lust nicht überwuchert und den Wertmassstab verrückt, andrerseits die Forschung umfassend wissenschaftlich und unvoreingenommen bleibt. Sie setzt die AT.liche Frömmigkeit in den Zusammenhang mit der christlichen, und weil sie

hauptsächlich darauf ausgeht, die Höhenpunkte des israelitischen Religionslebens zu beschreiben, erkennt sie die innere Verwandtschaft und Einheit der biblischen Religion. Sie unterscheidet sich aber von der heilsgeschichtlichen Richtung dadurch, dass sie das AT. und die israelitisch-jüdische Religion nicht einseitig auf Christus hin betrachtet und wertet, vielmehr der israelitisch-jüdischen Religion eine starke selbständige Kraft und Bedeutung zumisst. Die AT.liche Frömmigkeit und ihre Aeusserungen erhalten ihren Wert nicht erst dadurch, dass sie in Christus zusammengefasst sind und auf Christus vorbereiten, sondern sie stehen für sich da und sind teilweise selbständige und unentbehrliche Ergänzung zu der Lebensäusserung Gottes in Christus. Wir behaupten wie die heilsgeschichtliche Schule den Offenbarungscharakter der israelitischen Religion und des AT., aber wir gründen ihn nicht auf Christus und auf den Zusammenhang des AT. mit Christus, sondern auf die Realität Gottes selbst. Das ist kein schwächeres Fundament. Es ist in jedem Fall eine Glaubensvoraussetzung, dort mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi, hier mit dem geschichtlichen Erweis Gottes in der Menschenwelt verbunden. Umgekehrt beschränkt sich uns die Offenbarung Gottes nicht etwa bloss auf die biblische Religion des Alten und Neuen Testaments, sondern sie teilt sich auch in den andern Völkern mit. Wir betrachten Israel nicht als wunderbare Ausnahme in dem Sinn, dass sich nur hier göttliches Leben geäussert hätte. Wo religiös-sittliche Kraft ist, in irgendwelchem Volk, da stammt sie von Gott; wo Existenzbedingungen zu treffen sind, die die religiössittliche Kraft fördern, da stammen sie von Gott, nicht bloss in Israel, sondern in allen Völkern. Was religiössittliche Kraft ist, das beurteilen wir von unserer christlichen Erfahrung aus.

Nur dass wir dann eben auch bei dieser allgemein-theologischen Forschung erkennen, dass in Israel eine ganz eigenartige planmässige, geschichtlich fortschreitende religiössittliche Macht wirkte, die sonst nirgends zu bemerken ist. Wir denken dabei weniger an die Gotteserkenntnis, mit der sich bekanntermassen am meisten menschlicher Irrtum verbindet, als an das religiöse Leben; wir halten uns weniger an die Tatsache, dass aus Jahwe der Weltgott wurde, aus Kemosch nicht, als an die Tatsache, dass in Israel eine Geisteskraft sich äusserte, die heute noch fortwirkt, in Moab nicht, dass die Religion in Israel eine sittlich bildende Lebensmacht wurde, in Moab nicht. Dass in Israel diese einzigartige, durchschlagende religiössittliche Kraft wirkte, führen wir auf die Lebensäusserung Gottes zurück, die sich hier in einzigartiger Weise durch einzigartige Personen kundtat; weil wir im Lebenslauf des israelitischen Volkes, im Fortschritt der israelitisch-jüdischen Religion bis auf Christus hin einen Plan erkennen, deswegen sprechen wir von der göttlichen Erziehung der Menschheit in diesem Volk und mittelst dieser Religion und sehen, wie diese Erziehung schliesslich in Christus mündet.

So liegt der Unterschied der theologischen von der heilsgeschichtlichen Betrachtung in dem Urteil über das Verhältnis der israelitisch-jüdischen Religion zu der christlichen und zu den anderen Religionen, das ähnlich lautet wie das der religionsgeschichtlichen Schule. Das Gemeinsame mit der heilsgeschichtlichen Richtung und der grosse Unterschied von der religionsgeschichtlichen aber liegt in der Benützung des Faktors Gott und Offenbarung für den Wissenschaftsbetrieb. Wir nennen unsere Betrachtung eine theologische, weil wir bei dem Studium des AT. und der israelitisch-jüdischen Religion in der

wissenschaftlichen Arbeitsmethode bewusst von der Tatsache der göttlichen Offenbarung ausgehen. Vorhin, bei der Beschreibung der religionsgeschichtlichen Schule, hatten wir zu erwähnen, dass dieses Verfahren nicht mehr für streng wissenschaftlich gehalten wird. Nach dem konsequenten Begriff der Wissenschaft, der sich im letzten Jahrhundert ausbildete, habe es die Wissenschaft, sagt man, nur noch mit den beweisbaren Wirklichkeiten zu tun; Gott und Offenbarung sind keine beweisbaren Wirklichkeiten (sie sind Wirklichkeiten, aber keine beweisbaren), also seien sie aus dem Rahmen und der Arbeitsmethode der modernen reinen Wissenschaft ausgeschlossen. Das wäre zu prüfen.

Es handelt sich für uns hier nur um das Gebiet der Religionswissenschaft. Nun ist es ja freilich richtig, dass sich die Realität Gottes, die Offenbartheit der israelitischen Religion, der Offenbarungscharakter Moses und der Propheten nicht mit den Mitteln der Wissenschaft beweisen lassen. Die grandiose Ueberlegenheit der Propheten über andere Religionsheroen, die sittliche Macht ihrer Aussprüche, der sinnvolle Aufbau der israelitischen Religion zwingen niemand, an ihre Offenbartheit oder gar an Gottes Sein zu glauben; eine wissenschaftliche Untersuchung, die sich auf sich stellt, kann nur ehrlich eingestehen, dass solche Phänomene wie die Propheten oder der eigenartige Gang der israelitischen Religion menschlich unbegreiflich sind. Wellhausen schliesst seinen Abschnitt über die Entstehung der israelitischen Religion (»Kultur der Gegenwart« S. 15) mit folgenden Worten: »Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben. Aus Aegypten oder Babylonien kann Jahwe nicht importiert sein, weder als

nationaler noch als universaler Gott .. Die Israeliten sagen: Jahwe hat die Männer des Geistes erweckt, in diesen Männern sehen sie die Offenbarung Gottes . . . Ueber diese Antwort werden auch wir schwerlich hinauskommen, obwohl das gottbegnadete Individuum dabei Mysterium bleibt . Der ganz konsequente Vertreter der modernen strengen Wissenschaft würde gewiss auch einen solchen unbeweisbaren Ausblick, wie ihn Wellhausen hier tut, aus der wissenschaftlichen Untersuchung streichen. Zudem bleibt es unter allen Umständen eine prekäre Sache, die Offenbartheit der Religion Israels und des Gottes Jahwe auf die wissenschaftliche Unbegreiflichkeit und Unzulänglichkeit, also auf eine Lücke zu gründen.

Wir halten also diesen Weg, aus den Angaben des AT. und aus der Art der israelitischen Religion auf ihren Offenbarungscharakter und auf die Realität Gottes zu schliessen, für ungangbar. Aber den umgekehrten Weg halten wir für möglich und wissenschaftlich berechtigt. Wenn das Dasein und die Offenbarung Gottes für den Glauben feststeht, sollte dann nicht bei der wissenschaftlichen Erforschung der Religion diese Glaubensvoraussetzung der Ausgangspunkt sein dürfen? Kann einer, dem Gott Lebensmacht für den Glauben ist, bei der wissenschaftlichen Untersuchung von dieser Lebensmacht absehen? Ist es nicht für einen solchen Pflicht, den Lebensäusserungen Gottes in der Religion der Menschen gerade auch mit wissenschaftlichen Mitteln und in wissenschaftlicher Weise nachzuspüren und sie wissenschaftlich darzustellen? Nicht so, dass an allen Orten und mit lauten Tönen von dem Faktor Gott und Offenbarung gesprochen würde, aber so, dass dieser Glaubensgedanke den inneren Habitus bildet, mit dem wir an die wissenschaftliche Untersuchung herantreten und in dem die ganze Untersuchung geführt wird, bewusst und

offenkundig. Wir nehmen also bei der wissenschaftlichen Betrachtung der israelitischen Religion unsern Ausgangspunkt von der Glaubensvoraussetzung der göttlichen Realität und Offenbarung und sehen unsre Aufgabe darin, wissenschaftlich nachzuweisen, wie die Lebensmacht Gottes sich im Werden und Wachsen der israelitischen Religion, in dem Haben und Ringen der starken Persönlichkeiten kundtat.

Diese wissenschaftliche Forschung ist also nicht voraussetzungslos; sie ruht vielmehr auf einem Axiom, auf dem Axiom, dass hinter der Religion als der Lebensäusserung des Menschen die Offenbarung als die Lebensäusserung Gottes steht. Das nimmt der religionswissenschaftlichen Forschung ihren wissenschaftlichen Charakter keineswegs, denn eine voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht, jede wissenschaftliche Forschung baut auf irgend ein Axiom. Auch die moderne strenge Wissenschaft der religionsgeschichtlichen Schule ist nicht konsequent. Würde es sich um eine Erforschung Luthers handeln, um die Darstellung seines geheimnisvollen religiösen Erlebnisses, so würde diese strenge Wissenschaft von der Voraussetzung der göttlichen Realität und Wirkung als etwas Selbstverständlichem ausgehen und die wissenschaftliche Aufgabe darin sehen, zu beschreiben, wie die Aufnahme der göttlichen Einwirkung in Luther vorbereitet wurde, wie sie vor sich ging und was sie für eine Gestalt annahm. Sie würde das bei Luther so machen, weil Luther uns noch nicht historisch gegenübersteht, sondern noch fast wie zeitgenössisch für uns ist. Aber was sich dem wissenschaftlichen Religionsforscher bei Luther von selbst aufdrängt, das darf er mit allem Recht z. B. auf Mose und die Propheten übertragen. Und das nenne ich die theologische Betrachtung des AT., Wissenschaft auf Grund der Glaubensvoraussetzung. Die strenge moderne

Wissenschaft macht eine verhängnisvolle Scheidung zwischen Glauben und Wissenschaft, ja zwischen Wissenschaft und Leben; denn sie, die das Verdienst hat, auf die Realitäten des Lebens aufmerksam gemacht zu haben, scheidet aus ihrer Arbeitsweise gerade das als Faktor aus, was sich als die allerstärkste Lebenswirklichkeit erweist.

Es ist nötig, noch einmal auszusprechen, dass wir mit dieser Glaubensvoraussetzung der göttlichen Offenbarung nicht bloss an das Studium der Religion Israels und der Religion Christi, sondern ebenso auch an das wissenschaftliche Studium sämtlicher anderen Religionen herantreten. Wenn es für uns eine Glaubensvoraussetzung ist, dass Gott sein Leben sämtlichen Menschen mitteilt, dann besteht die religionswissenschaftlich-theologische Forschung eben darin, dieses göttliche Leben in den religiösen Aeusserungen der Völker zu suchen, das Metall der Völker auf seinen göttlichen Edelgehalt zu prüfen. Was dabei göttlicher Edelgehalt ist, das werden wir Christen von der heutigen geschichtlich errungenen Stufe unsrer christlichen Erkenntnis aus feststellen.

Selbstverständlich ist diese Arbeitsmethode, bei der Behandlung des AT. und der israelitisch-jüdischen Religion von Gott und der Offenbarung Gottes auszugehen, gerade für die Darstellung der Ursprünge dieser Religion von besonderer Wichtigkeit. Ehe wir irgend einen anderen Versuch machen, die Gestalt und das Werk Moses zu begreifen und zu beschreiben, sind wir von der Ueberzeugung durchdrungen, dass hier Gott, der eine wahre Gott, unser Gott, die treibende Kraft ist, dass er Mose erwählte, vorbereitete, ausstattete und im einzelnen führte, dass er dem Mose den Boden geschaffen und den von Mose verkündigten Glauben immer wieder durchgesetzt hat. Wir rechnen mit dieser lebendigen Gotteskraft gerade bei der

wissenschaftlichen Untersuchung als mit dem bedeutendsten Mittel der Erklärung und Darstellung; gerade so, wie wir, wenn wir an die Persönlichkeit und an das Werk Luthers herantreten, diese lebendige Gotteskraft wissenschaftlich und grundsätzlich, selbstverständlich und stillschweigend von vornherein und bis in alles hinaus im forschenden Bewusstsein mitführen.

Das schliesst keineswegs aus, dass wir auf der Basis dieser Glaubensvoraussetzung für die Darstellung Moses alle psychologischen und völkerpsychologischen, religions- und kulturgeschichtlichen Hilfsmittel benützen, die einen religiösen Heros und seine Zeit uns menschlich verständlich machen können. Die vollständige theologische Untersuchung wird Mose mit andern religiösen Heroen, insbesondere des Judentums und des Christentums vergleichen; sie ist dankbar für jeden Sonnenstrahl der Geschichte, der die Periode der mosaischen Religionsstiftung erleuchtet; sie hat genau zu erfragen, was für religiöse Gedanken und Kräfte in den benachbarten Völkern spielten und wird vor allem die nachmosaische Religionsliteratur Israels pünktlich durchforschen, um auf das Werk des Stifters zurückzuschliessen. Eben deswegen ist sie eine theologische Untersuchung, weil sie die Glaubensvoraussetzung von der Realität Gottes mit der gründlichsten wissenschaftlichen Arbeit verbinden will.

Die Quellen.

Es bleibt das unumstössliche Verdienst der Literarkritik, dass sie die Geschichte der hebräischen Literatur in ihren Hauptzügen klargestellt, auf den reichen Prozess, der der

jetzigen literarischen Fixierung vorausging, aufmerksam gemacht und den erbaulichen religiösen Zweck der gesamten hebräischen Literatur, auch der Darstellung der geschichtlichen Ereignisse, erwiesen hat. An dieser Hauptsache ändert es nichts, wenn jetzt im einzelnen ruhiger, gerechter und konservativer geurteilt wird, nachdem die ganze grosse literarkritische Arbeit in ein stilleres Fahrwasser geraten ist und man sich dem literarischen Entwicklungsprozess objektiver gegenübergestellt sieht. Wir erkennen jetzt, dass das Entwicklungsschema da und dort zu streng gehandhabt wurde; wir erweisen den sekundären Stücken, nachdem sie zuerst von der literarischen und geschichtlichen Kritik auf die Seite geschoben wurden, vom religionsgeschichtlichen und theologischen Standpunkt wieder mehr Aufmerksamkeit und Gerechtigkeit; wir haben ein etwas grösseres Zutrauen zu dem Alter und der Sicherheit der frühesten Quellen israelitischer Geschichte und Religion gewonnen.

Wo liegen nun im besonderen die Quellen über die Person und das Werk Moses und wie sind sie zu beurteilen? Eine streng geschichtliche Quelle, auch nur eine kurze streng geschichtliche Nachricht aus alter Zeit besitzen wir nicht. So wenig es Grund hat, die Gestalt Moses in die Welt der Mythologie oder der kultischen Sage zu weisen und sie als ein Gespinst künstlicher Theorie aufzulösen, so müssen wir doch zugeben, dass die Annahme der Persönlichkeit Moses als des religiösen Urhebers schliesslich weniger auf einer geschichtlichen und literarischen Gewissheit ruht als auf einem Postulat. Wir sehen uns gezwungen, an den Anfang der sittlichen Religion Israels einen persönlichen Urheber zu stellen und nehmen dazu den von der Tradition des Volks dargebotenen Mose. Wir geben eben auf Grund dieses Postulats der Volkstradition recht, wenn sie in Mose einen einzigartigen religiösen Heros

erblickte und ihn mit allen Zügen eines solchen ausstattete. So haben die Erzählungen über Moses Person und Werk, wie sie uns in Ex.-Deut. berichtet sind, zwar keinen strengen geschichtlichen Wert; sie wollen ja gar keine Geschichtsquellen, sondern religiöse Legenden sein, bestimmt für die religiöse Erziehung und für die Glaubensstärkung des Volks. Aber diese religiösen Legenden geben uns doch im Grund ein richtiges Stimmungs- und auch ein zutreffendes Charakterbild. Wenn wir Kleines mit Grösserem vergleichen dürfen, so können wir sagen: ähnlich wie das Johannesevangelium in weiter Entfernung von Jesus Christus dessen universale Bedeutung für die Welt und die christliche Gemeinde herrlich erfasst hat, so haben die Erzähler, die z. B. im Buch Exodus zu uns sprechen, Moses religiösen Besitz und Beruf zu klassischem, innerlich wahrem Ausdruck gebracht und konnten das, weil sie selbst von der Schöpfung Moses lebten.

Eine andere vielumstrittene Frage ist, ob wir nicht einige Worte haben, die auf Mose zurückgehen, sei's dass er sie schriftlich fixierte oder dass sie innerhalb seines Volks von Mund zu Mund getragen wurden. Die Frage ist an sich nicht so sehr wichtig, weil es für die Bedeutung des Mose weniger auf die Worte die er sprach ankommt, als auf die Lebenskraft, die von ihm ausging. Da es übrigens doch nur ein verhältnismässig kleiner Zeitraum sein kann, der zwischen Mose und den ältesten schriftlichen Quellüberlieferungen liegt, so halte ich die Aufbewahrung von Moseworten an sich für eine leicht denkbare Sache. Ueber die mosaische Autorschaft des Dekalogs werden wir später zu reden haben.

Die bedeutendste Quelle ist die nachmosaisch-vorprophetische Literatur. Wir müssen immer wieder das Buch des Jahwisten und des Elohisten in die

Hand nehmen und nachlesen, was diese über den religiösen Zustand, über den Glauben und die Erkenntnis ihrer Zeit aussagen und was die einzelnen älteren Quellteile an religiösem und sittlichem Gehalt bergen; von da aus erhalten wir einen Massstab für die Beurteilung der Moseerzählungen und bekommen die zuständigste Auskunft über das Wesen der mosaischen Schöpfung. Die Gestalt, das Personleben Moses mag von den nachfolgenden Geschlechtern dichterisch geschmückt und legendarisch umgebildet worden sein. Das Werk Moses muss umgekehrt in den folgenden Jahrhunderten sich bestimmter durchgesetzt und immer klarer herausgestellt haben. So sind uns alle Notizen über die religiöse Eigenart Israels in Kanaan, über den Kampf der religiösen Geister in Israel von grösstem Wert für den Rückschluss auf den Anfang. Die Kräfte, die im Lauf der Zeit entbunden wurden, müssen im Anfang verwahrt gewesen sein. Der Charakter der israelitischen Religion, wie er sich bis in die Prophetenzeit hinein erweist, muss von dem Begründer der Religion begründet sein. Schliesslich sind wir berechtigt, die Gesamterscheinung der israelitischen Religion als Quelle für das Verständnis der Schöpfung Moses zu benützen; aber wir erkennen in der nachmosaisch-vorprophetischen Periode den günstigsten Standort.

Wir können uns dabei hier nicht in eine literarkritische Untersuchung einlassen, welchem Jahrhundert und Jahrhundertteil die einzelnen Bücher und ihre Vorquellen zugewiesen werden müssen. Die Untersuchung ist deswegen so schwierig, weil sie jedesmal mit der vorgefassten Theorie über die Entwicklung der israelitischen Religion sich verschwistert. Die Einzelheiten in J u. E sind teilweise sehr alt, auch in ihrer religiösen Verfassung. Selbst wenn man den Hauptstock von J u. E, also auch ihre religiöse Grundanschauung, in die Zeit nach Amos (c. 700) herabschiebt, so bleiben sie doch auch als Ganzes Zeugen für die vorprophetische Periode. Denn eine religiöse Geschichtschreibung in prophetischem Geist

um 700 ist nur denkbar, wenn dieser „prophetische Geist“ vor Amos bedeutsam vorbereitet war. Dass der „Jahwist“ und der „Elohist“ Personen waren und zwar zwei religiös, literarisch und kulturell ausserordentlich hervorragende Persönlichkeiten, wird jetzt allgemein erkannt. Aus letzter Zeit stammen zwei treffliche Abhandlungen über die beiden, von Luther über den Jahwisten (in: Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, S. 105—173) und von Procksch über den Elohisten (Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle übers. u. unters., Leipzig 1906).

Die vorhandenen ausserisraelitischen Quellen haben uns noch keine geschichtliche Kunde von Mose selbst gebracht, sie werden es so wenig tun wie die ausserchristlichen über Christus; sie befähigen uns auch bis jetzt noch nicht, die politische Periode seines Werks näher zu bestimmen oder gar zu beschreiben. Aber doch steht ein Zeuge um den andern aus dem Grab auf, in Babylonien, Aegypten, Kanaan und Arabien; angestrengt hören wir ihnen zu, was sie von dem kulturellen und auch von dem religiösen Zustand der vormosaischen Antike flüstern.

Moses Werk in der Darstellung der bisherigen kritischen Schule.

Um der Klarheit der Untersuchung willen zeichnen wir zunächst in Kürze das Bild Moses und seines Werks, das die AT.liche kritische Forschung aus den Quellen hergestellt hat. Wir sind in der glücklichen Lage, drei klassische Zeugen zu vernehmen, die sich in der jüngsten Zeit aussprachen, Wellhausen in dem schon erwähnten Abriss (»Kultur der Gegenwart« S. 7—15) 1905, Stade in seiner biblischen Theologie des AT. (Tüb., Mohr) 1905 und Marti, Die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen

Orients (Tüb., Mohr) 1906. Wenn auch die drei Gelehrten sich in manchem Wesentlichen unterscheiden und gerade in der Wertung der Persönlichkeit des Mose eine Stufenfolge darstellen, so lassen sich doch folgende gemeinsame Grundzüge ihrer Anschauung erkennen: Die israelitische Religion geht in ihren Ursprüngen nicht etwa auf die Patriarchen zurück; diese sind weder die politischen noch die religiösen Väter des Volks; sie sind vielmehr ursprünglich Lokalheroen kanaanitischer Kultstätten und mit diesen später israelitisiert worden; die Väter der Vätersagen lebten nicht vor der nationalen Volksreligion, sondern sind erst durch diese ins Leben gekommen. Die Hebräer der dem Mose unmittelbar vorausgehenden Zeit waren politisch betrachtet noch keine Nation, sondern lebten in Familien- und Stammesverbänden; sozial betrachtet führten sie nomadische Daseinsweise. Ihre Religion waren Familienkulte und Stammeskulte, ausserdem ein lebhafter Geisterglaube. Der Gott Jahwe war schon vor Mose bekannt und verehrt, er war ein Lokalgott (Sinaigott, Kultstätte auch in Kadesch), wurde ursprünglich wohl von den Kenitern, sodann auch von einzelnen hebräischen Stämmen verehrt, aber auch von diesen nicht als einzige Gottheit. Seinem Wesen nach war er als Naturgott, wahrscheinlich als Wettergott gedacht. Unter Mose vereinigte sich nun eine Anzahl der hebräischen Nomadenstämme, der freiwohnenden und der aus der ägyptischen Knechtschaft befreiten, indem sie zugleich den Kultus des Gottes Jahwe als des gemeinsamen Gottes übernahmen; durch diesen gemeinsamen Kult wuchsen sie zu einem Volk zusammen. Politischer und kultischer Mittelpunkt war Kadesch, wo die Eingewöhnung der konföderierten Stämme in die Jahwereligion und die Verschmelzung zu einem Volk stattfand. Die politische und die kultische Leitung der Nation hatte Mose, der Prophet; mittelst der

Tora (des Jahweorakels, des Jahwewillens) bildete er das Volk in die innere Jahwereligion ein; die übertreibende Tradition machte ihn zum Verfasser des geschriebenen israelitischen Gesetzes, irgend ein geschriebenes Wort ist aber von ihm nicht vorhanden. Die Hebräerstämme übernahmen die Religion des Jahwegottes, weil er sich ihnen durch die Befreiung aus Aegypten als mächtigen und ihnen eigenen Gott erwiesen hatte. So wurde der Lokal- und Partikulargott Jahwe ein Volksgott, Jahwe wurde der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes; der partikulare naturhafte Jahwekult wurde eine historische Volksreligion, gestiftet von einer geschichtlichen Persönlichkeit, gegründet auf ein geschichtliches Ereignis. Auch fernerhin war das geschichtlich-politische Erleben Fundament des Jahweglaubens und der Jahweverehrung: die Hilfe in den Amalekiterkämpfen und der durch Jahwe geschenkte Besitz des Landes Kanaan; sowohl für das Volk als für Mose selbst ist der Glaube an Jahwe politisch motiviert: Moses persönliches, seinem Auftreten vorausgehendes Erlebnis bestand darin, dass er erkannte, Jahwe wolle die Geknechteten befreien und habe ihn zum Werkzeug der Befreiung auserkoren. Seinem inneren Wesen nach ist der mosaische Jahwe nicht mehr der alte Naturgott, er hat nationalen und geschichtlichen Inhalt bekommen, ist aber noch nicht ethisch frei; nach Moses Prinzip gibt es für Israel nur einen Gott, Jahwe, aber dieser ist nicht monotheistisch-universal. Der Dienst Jahwes ist durchaus nicht bildlos, der von Mose geleitete Kultus Israels ist die Fortsetzung des uralten Brauchs und im Grund nicht verändert, auch nicht wesentlich verschieden von dem der andern Völker, in seiner Bedeutung freilich herabgerückt. — Der nachmosaisch-vorprophetische Jahweglaube steht höher als der der mosaischen Zeit und zeigt eine allmählich auf-

steigende Entwicklung zum prophetischen Jahweglauben. Der Fortschritt war gegeben 1. durch die mit Mose beginnende, von den Priestern und dann den Propheten fortgesetzte, den Kultus überwindende, sozial und ethisch wirkende Tora; 2. durch die der mosaischen Religion von Anfang an als eigenartiges Geschenk mitgegebene Kraft religiöser Persönlichkeiten; 3. vor allem durch die dem mosaischen Jahwe von Haus aus anhaftende religiöse Intoleranz, die die gesamte religiöse Verehrung für Jahwe in Anspruch nahm. Die Form des fortschreitenden religiösen Prozesses ist der Kampf zwischen den Riesen und den Zwergen. Den erlesenen gottbegnadeten Geistern gelang es, den Jahwekult und den Jahweglauben nach und nach von dem ursprünglichen ethnischen Boden zu lösen. Das Durchschnittsbild des nachmosaisch-vorprophetischen Jahweglaubens ist etwa folgendes: Jahwe ist nicht überweltlich, wenn auch ein Geisteswesen und über den Menschen schlechthin erhaben; er ist Volksgott und Landesgott, noch nicht Weltschöpfer, wie auch der Begriff des Universums noch fehlt; andre Völker haben andre Götter, aber Jahwe steht in einem ausschliessenden Verhältnis zu Israel und ist mächtiger als die Nachbargötter. Allerdings gilt dieses ausschliessende Verhältnis nur zur Nation, nur im Krieg und in der Politik will Jahwe keine andern Götter neben sich haben, im Tagesleben und Privatleben duldet er die Baale, die Terafim u. dgl. Im Krieg, im öffentlichen Recht, in jedem Zusammenschluss der Nation wird er offenbar: Israels Feinde sind Jahwes Feinde, er selbst ist Kriegsgott, herrscht wie ein politischer König über sein Reich und verlangt in allen öffentlichen Angelegenheiten (und nur in diesen) unbedingte Untertanentreue. So ist auch Jahwe nur der Gott des Volks, nicht des Einzelnen; der Lebenslauf der Vorfahren wird von der naiven Frömmigkeit auf

Jahwe zurückgeführt, weil sie eben den Stamm des Jahwevolkes bilden. Umgekehrt wird das ganze Volk, nicht etwa nur ein frommer Teil desselben als Jahwes heiliges Volk betrachtet. Jahwe will das Beste Israels; der Gedanke der Erwählung Israels bezw. der Väter ist im Volk tief gewurzelt. Jahwe ist nicht allmächtig und allwissend. Er hat sittliche Züge, aber noch nicht sittlichen Charakter, er ist mehr Macht als Sittlichkeit. Das sittliche Empfinden in Israel ist noch mangelhaft; es gibt noch kein sittliches Gesetz, sondern nur eine Sitte, die mit Jahwes Willen gleichgesetzt wird. Begriff und Bewusstsein der Sünde sind noch dürftig, sie sind mehr an der Macht und an der kultischen Heiligkeit als an der Gerechtigkeit Jahwes orientiert. — Die Propheten haben dann etwas total Neues und Endgültiges geschaffen: den Glauben an den einen, sittlichen geistigen, geschichtlichen Weltgott, die Vereinigung von Religion und Sittlichkeit, die Unabhängigkeit Jahwes und des Jahweglaubens vom Kultus.

Keinem Forscher ist bei der inneren Schwierigkeit des Gegenstandes eine glatte Auffassung und Darstellung des Vorgangs möglich; insbesondere bleibt dem, der sich mit der religiösen Seite der Mosefrage beschäftigt, ein grosser Rest des Geheimnisvollen. Aber einige Widersprüche in der Theorie, wie sie besonders Stade ausführlich vorträgt, sind auffallend. Der vormosaische Jahwe ist Lokalgott; sein ursprünglicher Sitz ist der Sinai, er hat aber auch als Stammgott der Kinder Lea eine vormosaische Kultstätte zu Kadesch. Diese Jahwekultstätte in Kadesch ist für die Hebräerstämme nach Stade von solch grundlegender Bedeutung, dass der Sinai dahinter völlig verschwindet. Wenn aber die Hauptverehrung des Gottes nicht mehr an seinem eigentlichen Sitz, sondern an einem entfernten Ort stattfand, so kann der vormosaische Jahwe

nicht mehr als blosser Lokalgott bezeichnet werden. Weiter: Grund der Religionsstiftung, Fundament des Jahweglaubens soll der Auszug aus Aegypten durch Jahwe sein. Gleichzeitig aber wird behauptet (Stade S. 33), die Hebräerstämme hätten in Kadesch schon vorher mit den Geknechteten in Aegypten eine Konföderation im Namen Jahwes geschlossen; in Kraft dieser religiösen Konföderation habe dann Mose die Geknechteten errettet und durch diese Rettungstat sei das Zutrauen zu dem Gott der Konföderation, Jahwe, stark geworden. Es ist klar, dass der Auszug aus Aegypten an Bedeutung verliert, wenn eine Konföderation im Namen Jahwes vorausging. Und es entsteht die Frage: warum konföderierten sich die Hebräerstämme gerade im Namen Jahwes, da doch Jahwe nicht der einzige Gott war, den sie kannten und verehrten? Wählten sie Jahwe etwa auf Grund bisheriger Machterfahrungen von seiten dieses Gottes, von denen doch die Erinnerung nichts übrig behielt? Und wenn auch wirklich der Auszug aus Aegypten das Fundament sein soll, bildet ein Erlebnis der Wenigen eine Glaubenszuversicht für die Gesamtheit? Der Jahweglauben der nunmehrigen Israeliten soll politisch motiviert sein, aber die gegebene politische Motivation erscheint als brüchig.

Weiter: die Hebräerstämme waren vor Mose kein Volk, nachher wurden sie es; sie wurden Volk durch die Uebernahme des gemeinsamen Kultes, durch das Zusammenwohnen in Kadesch, durch die Autorität des Mose und der göttlichen Tora. Aber wenn die Hebräerstämme in Kadesch schon vor der Religionsstiftung einen gemeinsamen Sitz und Kult hatten und wenn sie sich mit den Geknechteten in Aegypten zum Zweck der Befreiung konföderierten, so waren sie schon vorher ein zusammenhängendes Ganzes, verbunden wohl in erster Linie durch

die Gemeinschaft des Blutes und der Rasse. Umgekehrt kann das Zusammenwohnen der sämtlichen Stämme an Einem Ort, das so wie so schwer denkbar ist, nicht als volksbildende Kraft gewertet werden.

Das sind die Widersprüche, die in der vorgetragenen Theorie stecken. Ausserdem enthält sie verschiedene Lücken und Unrichtigkeiten. Jahwe war vorher Naturgott, Wettergott. Nun tritt er zu dem Volk durch Rettungstaten in geschichtliche Beziehungen; noch mehr, er wird Geber der Tora und bestimmt seinen Willen als Volkswillen; noch mehr, er wird ein intoleranter, exklusiver Gott, der alle andern Kulte allmählich verdrängt und aufsaugt. Wie wird er das? etwa durch das geschichtliche Ereignis des Auszugs, das gewissermassen zufällig gelingt? oder etwa durch ein religiöses Erlebnis und durch den religiössittlichen Charakter des Mose als des ersten, dem sich Jahwes Wesen umwandelte und der in kühnem Wagemut Jahwe Grosses zutraute und nicht zu schanden wurde? Die erstere Erklärung ist unmöglich und wie überhaupt jede politische Erklärung unzureichend; die letztere genügt auch nicht und liegt zudem nicht in der Linie der Gedanken von Stade und Wellhausen.

Denn die Bedeutung, die sie Mose zuweisen, ist verhältnismässig gering. Er ist zwar Religionsstifter genannt, aber doch ist ihm nicht eigentlich durchschlagende religiöse Wirkung zugeschrieben. Namentlich in der Skizze Wellhausens erscheinen Moses Gestalt und Werk sehr klein. Was gezeichnet wird, ist mehr die Religion Israels zur Zeit Moses, Mose selbst wird dabei eben als Typus dieser Volksreligion aufgefasst, nicht etwa als über seine Zeit hinausragend oder seiner Zeit vorausschreitend, sondern in seine Zeit gänzlich eingeschlossen. Diese dem Mose zeitgenössische Volksreligion aber wird niedrig eingeschätzt; sie

ist der Religion der Nachbarvölker zum Verwechseln ähnlich und ist erst allmählich umgebildet worden. Wenn Mose in einer solchen Darstellung überhaupt erwähnt wird, so geschieht es unter dem Einfluss des Umschlags in der wissenschaftlichen Forschung. Denn die alte reine Entwicklungstheorie setzte die mosaische Zeit auf die tiefste Stufe und schied Mose als geschichtliche Figur aus; die heutige Wissenschaft erkennt die Macht der Persönlichkeit und ist über den Charakter der dem Mose vorausliegenden und zeitgenössischen Umgebung zu einer anderen Erkenntnis gekommen.

Tatsächlich ist der soziale, kulturelle und religiöse Zustand der vormosaischen Zeit in den genannten Darstellungen zu ungünstig geschildert. Es ist blosse Hypothese, dass die Hebräerstämme vor Mose noch auf der Stufe des Geisterglaubens gestanden hätten. Diese Hypothese gründet sich auf einen Rückschluss aus dem spätern Israel, da wir ja über die vormosaische Zeit keine direkte Auskunft haben. Nun kann nicht geleugnet werden, dass sich im AT. noch manches animistische und dämonistische Ueberbleibsel findet, wobei übrigens jedes einzelne Ueberbleibsel genau auf Wurzel und spätere Bedeutung untersucht werden muss. Solche Bräuche des Geisterglaubens, der Totenverehrung und dgl. vererben sich aber mit einer ungeheuren Zähigkeit durch alle Jahrhunderte hindurch und noch die höchsten Religionen (der Islam, das mittelalterliche, ja das heutige Christentum) enthalten da, wo sie von der Masse geübt werden, zahlreiche Spuren des Geister- und Gespensterglaubens, unbeschadet ihrer übrigen Höhenlage. Es ist mir daher wahrscheinlicher, dass auch in der dem Mose unmittelbar vorangehenden Religion die animistischen Züge nur den Untergrund bildeten (von einer uralten, primitiven Zeit vererbt oder besser eben dem

menschlichen Gefühlsleben von Natur anhaftend) und dass diese vormosaische Religion als Ganzes betrachtet entschieden höher stand. Die religiöse Erkenntnisstufe hängt mit dem kulturellen Stand zusammen und nach den sonstigen religionsgeschichtlichen Parallelen ist die Erkenntnisstufe des Geisterglaubens als herrschender Religion gleichzeitig mit dem kulturlosen, politisch primitiven Zustand, so wie ihn die Negerstämme haben. Die Frage muss also mit der nach dem Kulturstand der vormosaischen Hebräerstämme verbunden werden. Da diese nun mitten unter grossen Kulturvölkern wohnten, können sie nicht mehr kulturlos gewesen sein; wenn sie sich zu einer politischen (gegen einen Grossstaat gerichteten) Konföderation zusammenschliessen, müssen sie schon zuvor eine gewisse politische Bildung besessen haben. Wir nehmen also an, dass der unter ihnen vorhandene Geisterglaube auch für sie schon ein Ueberbleibsel grauer Vergangenheit war. Ueber diese ganze Frage des vormosaischen Kulturstandes haben nun gerade die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte neues Licht gebracht. Allerdings ist viel übertriebenes Wesen aus der babylonisch-ägyptisch-arabischen Kultur gemacht worden, die alles Land zwischen dem Euphrat und Nil überschwemmt habe und in jedes Beduinenzelt und Bauernhaus eingedrungen sei; vollends die allen Köpfen, auch den Beduinen- und Bauernköpfen gemeinsame altorientalische Weltanschauung ist Fata Morgana und selbst die allen orientalischen Priestern, den grossen wie den kleinen, gemeinsame Geheimlehre muss erst bewiesen werden. Es bleibt ein Unterschied zwischen dem Babylonier, der in einem grossmächtigen Staat mit hochkulturellen Verhältnissen wohnte, und dem bei Kadesch hausenden Hebräer. Aber die Ausgrabungen haben doch den Anfang der Entwicklung auch für Israel weit über den bisher angenom-

menen Punkt zurückgeschoben: dem kann nicht mehr widersprochen werden. Wir haben mit der Tatsache zu rechnen, dass die Kulturstaaten, an deren Grenzen die Hebräerstämme wohnten bzw. in die sie eingesprengt waren, bereits eine detaillierte Gesetzgebung besassen. Von da aus ist der Schluss erlaubt und fast notwendig, dass auch die vormosaischen Hebräerstämme wenigstens eine primitive Gesetzgebung hatten, nicht bloss eine ausgebildete Stammessitte, sondern bereits die Anfänge eines öffentlichen Rechtes. Mit noch grösserem Interesse vernehmen wir, was die alten Tafeln von monotheistischen Regungen in der babylonischen und ägyptischen Welt erzählen, von Chuenaten, der den Sonnengott zum Einen Gott machen wollte, von dem Kanaanäer Ahijami (c. 1400), der seinen Brief mit einem Segenswunsch vom »Herrn der Götter« beginnt und der die Gottheit »über seinem Haupte weiss« und den Freund auf ihre Macht verweist (Sellin, Tell Ta'annek. Bericht über Ausgrabungen in Palästina, m. e. Anhang von Hrozny: Die Keilschrifttexte von Ta'annek. S. 115. Wien 1904). Es lebten also in diesen antiken Kulturstaaten Geister, die einen idealen, auch religionsgeschichtlich betrachtet bedeutenden Flug taten; vielleicht sinds Ausnahmen, aber das sind überall Ausnahmen. Solche Parallelen legen die Frage nahe, ob der vormosaische Jahwe von der bisherigen kritischen Theorie nicht zu klein gefasst wurde. Und wenn aus der vormosaischen Antike schon solche Männer herausragen, wie Hammurabi und Chuenaten, so wächst auch die Gestalt und das Werk Moses. Denn Mose, von dessen religiöser Erkenntnis aus ein wirklicher Monotheismus wurde und dessen Tora schliesslich die Sittlichkeit zum israelitisch-jüdischen Gemeinbesitz machte, muss grösser gewesen sein als Hammurabi und Chuenaten.

Endlich haben wir zu untersuchen, ob in der vorge-

tragnen Darstellung die nachmosaisch-vorprophetische Religionsstufe richtig beurteilt ist. Da diese Periode für uns zugleich die wichtigste Quelle für das Verständnis Moses ist, so verknüpfen wir die Kritik mit der positiven Behandlung.

Die nachmosaisch-vorprophetische Religionsperiode.

Es handelt sich hier nicht um eine erschöpfende Darbietung dieser Periode, denn sie ist nur Mittel zum Zweck. Unser Absehen geht darauf, zu prüfen, ob diese Periode der israelitischen Religionsgeschichte nicht höher steht als die bisherige kritische Forschung annahm, ob nicht manches, was erst der schriftstellernden Prophetie als Neuschöpfung zugewiesen wurde, schon in diesem vorausgehenden Zeitraum lebendiger Besitz war. Daher ist es hauptsächlich unsre Aufgabe, die Spitzen des religiösen Lebens anzuzeigen, dem religiösen und sittlichen Besitz der führenden Geister nachzuspüren. Das ist einseitig, aber in unserem Fall berechtigt. Die Erwähnung der tieferhängenden Zweige am Baum der Erkenntnis Israels ist dadurch nicht ausgeschlossen; sie wird vielfach mit dem Bestreben verknüpft sein, diese tieferstehende Erkenntnis zu begründen und zu erklären. Zur Auseinandersetzung dient am besten die biblische Theologie von Stade als dem solidesten und mustergültigen Ausdruck der bisherigen kritischen Anschauung.

1. Jahwe mehr als Landes- und Volksgott. Nach Stade ist Jahwe Volks- und Landesgott, auf das Volk Israel und das Land Kanaan beschränkt; allerdings ist er mächtiger als andre Götter, auch geht er auf Reisen mit

(wo ein frommer Israelit ist, ist Jahwe bei ihm) § 29. Wir prüfen diese Ansicht, ob sie die Aeusserungen über Jahwe in der Zeit zwischen Mose und den Propheten befriedigend zusammenfasst.

a. Beispiele polytheistischer Gottesvorstellung in der nachmos.-vorproph. Literatur. Eine polytheistische Gottesvorstellung in der Form der babylonischen oder griechischen Religion, wo eine Götterschar zu einem Kreis verbunden besteht, findet sich in Israel, jedenfalls im vorprophetischen Israel nicht. Dagegen erscheint es zuweilen als etwas Selbstverständliches, dass die andern Völker andre Götter haben. Iiftaḥ sagt zum Moabiterkönig Ri 11 21: wie du in Besitz nimmst, was Kemosch dir zuweist, so wir was Jahwe uns zuweist, vgl. Nu 21 29, (2 K 3 27?) 2 S 12 30 (Milkom) usw. Jahwe kann im Ausland nicht kultisch verehrt werden Ex 8 22, 2 S 15 8, 1 S 26 19 f.

In 1 S 26 19 f. ist aber das עבד אל אחרים noch eine weitere selbständige Verwünschung neben der Ausstossung aus Jahwes Erbteil. Uebrigens hat auch in spätester Zeit der reine Monotheist Heimweh nach Jahwes Land und Kultstätte. — 2 K 5 17 ist Monotheismus (5 15) mit kultisch abergläubischer Beschränkung.

In der Vorstellung von Jahwe als dem Kriegsgott, der Israels Kriege gegen die feindlichen Nationen führt, steckt der Gedanke, dass Jahwe nur Israel gehört. Die Gegner Jahwes sind aber nirgends die Götter der Feinde, sondern diese selbst. Die Voraussetzung ist nicht notwendig polytheistisch, auch in 1 S 5 3 f. nicht.

b. Beispiele polytheistischer Gottesverehrung. Wir erwähnen hier nicht etwaige polydämonistische Bräuche, sondern nur die Fälle, in denen Israel neben oder statt Jahwe einen andern persönlichen Gott verehrte. Die Vermischung mit Baal Peor Nu 25 1—5 erscheint

als der Sündenfall des Volks; der Vater Jerubbaals hatte einen Baalsaltar Ri 6$_{25}$; Salomo errichtete Opferstätten für Kemosch und Milkom, Ahab für den phönikischen Baal, aus politischen Gründen; nach Hosea 13$_1$ versündigte sich Efraim am (kanaanitischen) Baal und starb.

c. Zweifellose Anzeichen monotheistischer Gottesvorstellung in vorprophetischer Zeit. Ein zweifelloser Beweis ist der Glaubensgedanke der Erwählung Israels. Zunächst scheinen freilich der Begriff נחלת יהוה und ähnliche Bezeichnungen vom Land und Volk Israel 2 S 14$_{13.16}$, 2 S 20$_{19}$ usw. gerade eine polytheistische Voraussetzung zu haben: die Götter des Himmels haben die Völker und Länder der Erde unter sich verteilt, Jahwe hat Israel erwählt und ihm Kanaan erobert. Auch liesse sich einwenden, erst das Deuteronomium habe den Begriff der Erwählung in dem Sinn geschaffen, dass Jahwe unter allen Völkern nur Israel auslas und zu seinem Eigentum machte. Aber in dem ungeheuren Satz Amos 3$_2$ muss der Vordersatz (»nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern des Erdbodens«) eine allbekante Wahrheit enthalten, sonst hätte der Prophet nicht mit diesem ihm in die Hand gegebenen Hammer an das Volksgewissen schlagen können. Wenn aber der Gedanke der Erwählung Israels aus allen Völkern älter ist als Amos, dann ist auch der Monotheismus älter als Amos. Denn Jahwe kann nur dann aus allen Völkern eins sich auslesen, welches er will, wenn er mit allen Völkern machen kann, was er will, wenn er der Eine Gott ist für die אדמה. Mit dieser monotheistischen Erkenntnis verband sich also die partikulare Beschränkung: Jahwe ist der Gott der Erde, Israel seine נחלה.

Ein zweiter Beweis monotheistischer Gottesvorstellung ist der Elohist. Er gebraucht zur Bezeichnung des israelitischen Gottes grundsätzlich den Begriff »Elohim«, Gott.

Und zwar ist dieser »Elohim« nicht etwa ein blosses Abstraktum, das Gottheitswesen, sondern gerade so selbstbewusste und wollende Persönlichkeit wie der Jahwe des Jahwisten.

Uebrigens ist auch der Jahwist offenkundig überzeugter Monotheist. Wenn die beiden auch in die Zeit der ersten Schriftpropheten herabgerückt werden müssten, so hätte ihr Zeugnis doch Kraft. Es bliebe unter allen Umständen beachtenswert, dass kurz nach Amos die fürs Volk schreibenden Geschichtserzähler den monotheistischen Gottesgedanken im Prinzip so mühelos handhaben konnten. Beispiele ihrer monotheistischen Anschauung sind im Folgenden gegeben. — Vgl. auch Procksch (l. c. 199): „wir dürfen im Gebrauch des Namens Elohim bei unsrem Haupterzähler einen Beweis sehen, dass er überzeugter Monotheist war.“ Und Luther (l. c. 167 f.): „Jahwe steht über den menschlichen Satzungen, über den Nationen, er ist der Weltengott, der organisches Leben auf der Erde erst geschaffen hat.“

Ueber allen Zweifel erhaben ist endlich, dass die Urgeschichten Gen 2—11 monotheistisch gerichtet sind. Es fehlt zwar noch der Begriff des Universums, wie er in Gen 1 erscheint. Aber es wirkt nur Ein Gott; der Eine Gott wirkt alles, was geschieht und sein Korrelat ist nicht der Israelit oder der Angehörige sonst eines einzelnen Volks, sondern der Mensch. Diese Erzählungen waren fast alle ursprünglich nicht israelitisch, der Gott, von dem sie sagen, war zuerst nicht Jahwe; sie wurden von den Israeliten übernommen und nun war Jahwe der eine Gott der Menschenwelt. Beim Uebergang ins israelitische Bewusstsein wurden diese Geschichten von einem ausserordentlich hohen sittlichen Geist erfüllt, ohne dass alle Reste der Mythologie und der antiken Ausdrucksweise getilgt worden wären. Ausserordentlich hoch ist die sittliche Gesamtanschauung, dass das Uebel im äusseren und inneren, im kosmischen, öffentlichen und einzelnen Leben von der Sünde herrührt.

Der sittliche Charakter dieser Geschichten ist also israelitisch, ihre universale Anlage haftete ihnen von Anfang an an; vielleicht ist auch ihre monotheistische Richtung vorisraelitisch. Die Frage ist nur: wann gingen sie in israelitischen Besitz über und in welcher Zeit erhielten sie ihre jetzige Gestalt? Die Antwort ist deswegen schwierig, weil wir uns fast notwendig in einem Zirkel bewegen; denn diese Frage kann nicht mit durchschlagenden geschichtlichen oder literarkritischen Hilfsmitteln behandelt werden, sondern nur von einer kulturgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Voraussetzung aus. Wer die monotheistische Erkenntnis für die prophetische Periode aufspart, der setzt die Einwanderung bezw. die Endgestaltung der Urgeschichten erst in dieser Periode an. Und wer annimmt, dass die Israeliten noch in den 1. Jahrh. nach Mose auf einer kulturell niedrigen Stufe standen, der muss entscheiden, dass für sie in dieser Zeit solche Menschheitsprobleme noch nicht existierten. Ich möchte auch hier nur soviel sagen: wenn erst die Propheten die Schöpfer des sittlichen Monotheismus waren, dann wäre es fast unbegreiflich, wie in der kurzen Zeit, die zwischen Amos und der israelitischen Bearbeitung der Urgeschichten liegen würde, der sittliche Monotheismus so stark durchdringen konnte. Wir müssten annehmen, dass der prophetische Monotheismus zum mindesten auf einen vollständig vorbereiteten Boden gefallen wäre. Mir selbst scheinen die in Gen 2—11 noch lagernden Trümmer antiker Mythologie und massiv-kindlicher Sage auf vorprophetische Zeit der Endbearbeitung zu weisen.

d. Ansätze monotheistischer Gottesvorstellung und Gottesverehrung. Hier ist einmal zu erwähnen der merkwürdige Gebrauch von »Elohim« in ganz allgemeinem Sinn. Wir meinen dabei alle die Fälle der israelitischen Religionsliteratur, in denen nicht

der Einzelgott bezw. die Einzelpersönlichkeit Gottes in Betracht kommt, sondern das Göttliche im allgemeinen, die hinter allen Einzelgöttern stehende einheitliche göttliche Wesenheit. In solchen Fällen steht natürlich nicht das Wort »Jahwe«, sondern »Elohim«. Ganz ebenso ist der Begriff Elohim auch im Kodex Hammurabi gebraucht (z. B. Satz 266: »wenn im Stall ein Schlag von Gott (d. h. ein Unfall) sich ereignet oder ein Löwe es tötet, so soll der Hirte vor Gott sich reinigen und den Unfall im Stall dessen Eigentümer tragen« u. o.). Beispiele aus dem AT.: Ex 21 13, 22 27, Ri 9 9, 13 5. 22, 1 S 2 25, 14 45, 2 S 16 23 usw. usw. (im Mund von Nichtisraeliten z. B. Ex 18 21, Ri 7 14, 1 S 4 7, 30 15). Sie schliessen die polytheistische Gottesvorstellung nicht aus, das zeigt der Kodex Hammurabi, aber sie enthalten die monotheistische Grundstimmung jenseits aller polytheistischen Zerplitterung und sie zeigen, dass der Jahwegedanke, als er monotheistisch werden sollte, auf eine bereits vorhandne antike monotheistische Grundstimmung traf, mit der er sich nur zu identifizieren brauchte. Vielleicht ist gerade der »Elohist« der Hauptfaktor in dieser Bewegung.

Ein weiterer Ansatz monotheistischer Vorstellung ist der Zusammenschluss der lokalen Jahwes zu Einem Jahwe Dt 6 4; Jahwe ist nicht der Gott der einzelnen Lokale, sondern des ganzen Volks. Weiter die Tatsache, dass der Glaube Jahwe für mächtiger hält als die Nachbargötter und als die mächtigsten Potentaten (ägypt. Plagen; 1 S 6: Jahwes Macht gleichzeitig mit Israels politischer Ohnmacht; Name Michajahu u. a.). In der älteren Literatur ist Jahwe übrigens nur selten mit andern Göttern verglichen: Ex 18 11 (von Jitro) 1 S 5 f. 6 5 (von den Philistern) vgl. Nu 14 9, jedesmal um Jahwes Ueberlegenheit auszudrücken. Aber Jahwe ist nicht bloss mächtiger als die Nachbargötter und Nachbarvölker; er ist überall mit da-

bei, wenn es sich um Israel oder Israeliten handelt, ob in Kanaan oder im Ausland. Und zwar ist überall dann, wenn die Erlebnisse erzählt werden, die Israel mit andern Völkern hatte, Jahwe als der alleinwirkende vorgestellt. In allem was Israel erfährt, wirkt Jahwe, auch wenn es vom Pharao oder von Bileam kommt; in allem was Pharao, Bileam u. a. mit Israel tun, stehen sie unter Jahwe. Natürlich berühren die anderweitigen Erlebnisse dieser Männer oder Völker ausserhalb ihrer Beziehung mit Israel den israelitischen Erzähler nicht; in ihren Erlebnissen mit Israel aber sind sie ganz und gar von Jahwe abhängig. Das macht den Eindruck monotheistischen Glaubens, wenn auch der Erzähler keineswegs die Konsequenz zum monotheistischen Dogma zog. Offenkundig ist diese Alleinherrschaft Jahwes über Länder, Völker und ausserisraelitische Personen, die mit Israel in Beziehung treten, in der Vätergeschichte, wobei die Frage unwichtig ist, ob die Vätergeschichte Schicksale der einzelnen Personen oder der Stammväter als Typen des Israelvolkes erzählen will. Deutliche Beispiele sind die Abimelekgeschichte (12 17, 20; Jahwe bzw. Elohim im Mund Abim. 26 29, 21 22 f.; Abim. betet zu Jahwe 20 4 f.!) und die Labangeschichte (31 24; Jahwe bzw. Elohim im Mund Labans 24 31. 50 f., 30 27, 31 49 f., 31 16). Der Knecht Abrahams betet in Mesopotamien zu Jahwe 24 12; Jahwe zieht mit Jakob dauernd nach Aegypten 46 4 usw. Die Josephgeschichte ist ganz durchzogen von diesem universalen Jahweglauben: Jahwe bzw. Elohim hat die Geschicke Aegyptens in der Hand, er segnet das Haus des Aegypters um Josephs willen 39 2 ff., setzt Joseph zum Herrn über Aegypten 45 9. Diese Aussagen der Vätergeschichten von der Allgegenwart der Gottesmacht für den Glaubigen müssen ja noch nicht als bewusste monotheistische Theorie gefasst werden, aber es ist jedenfalls ein naiv-praktischer Mono-

theismus; mit feinem Takt lässt der Erzähler z. B. auch den ägyptischen Hausmeister zu den Jakobsöhnen sagen: euer und eures Vaters Gott 43 23. Das fromme Gemüt dehnt Jahwes Machtsphäre über die ganze Welt aus. Ein weiteres interessantes Zeugnis bietet die Bileamgeschichte; Bileam muss tun, was Jahwe will, er selbst erkennt das an Nu 24 13, 23 8 vgl. 24 11. In manchen Einzelaussprüchen der Erzählung mag die monotheistische Farbe von der Hand des letzten Schriftstellers stammen; aber der Gedanke, dass Jahwe bzw. Elohim Gewalt über Bileam hat, gehört zur ursprünglichen Volkserzählung und ist älter als J u. E. Die Geschichte bleibt ein Beispiel, auch wenn man mit Meyer (l. c. 378) annehmen möchte, dass der Edomiter Bileam selbst Jahweverehrer war. Ebenso unbefangen lassen die israelitischen Geschichtsschreiber in der Mosesage Jahwe in Aegypten schalten und walten; sie lassen den Pharao um Fürsprache bei Jahwe bitten und ihn eingestehen, dass sie, die Aegypter, im Unrecht, Jahwe im Recht sei Ex 9 27. Es macht keine Schwierigkeit zu denken, dass Jahwe zwischen Israel und dem feindlichen Volk entscheidet Ri 11 27 (obwohl vorher Kemosch erwähnt ist), dass er eine Hungersnot über Phönikien kommen lässt 1 K 17 12, über die Witwe von Sarpat gebietet, wenn es sich um einen Israeliten handelt 1 K 17 9, oder dem Salomo in einem Edomiter einen Widersacher erstehen lässt 1 K 11 23. Vgl. Jahwe im Mund der Rahab Jos 2 9 ff., des Akisch 1 S 29 6, der Philister 1 S 6 9 (opp. nicht die Philistergötter, sondern der Zufall!).

Ein wichtiger Ansatz zur monotheistischen Gottesverehrung ist der wiederholt berichtete energische Kampf gegen die Verehrung andrer Götter oder andrer Kulte. Das Bundesbuch verhängt mit kurzem Wort den Bann über den, der andern Götter opfert

22 19; 34 14 verbietet die Anbetung eines andern Elohim, weil Jahwe eifersüchtig ist. Jakob vernichtet die Götzen Gen 35 2, Jerubbaal den Baal seines Vaters Ri 6 25 ff. Die exemplarische Geschichte Nu 25 berichtet von einer fürchterlichen Strafe für die Vermischung mit Baal Peor. Ein besonders bedeutender geschichtlicher Zeuge ist Jehu, der den phönikischen Baalkult ausrottet 2 K 10 vgl. 2 K 11 18. Weniger durchsichtig ist der geschichtliche Wert der Eliagestalt und der religiöse Besitz dieses Heroen. Aber auch wenn Elia ganz und gar ungeschichtlich wäre, so müssten wir ihn doch betrachten als die nachträgliche Zusammenfassung einer religiösen Kampfperiode in einer Kämpfergestalt bzw. noch besser als die Summierung verschiedner Helden zu einer einzigen hochragenden Persönlichkeit. Die Front des religiösen Eliakampfes muss gegen den phönikischen Baal gerichtet gewesen sein. Fraglich ist nur, ob die Waffen, mit denen er geführt wurde, schon monotheistisch waren. Die Elialegende enthält einerseits Züge höchster geistiger Erkenntnis, andrerseits Züge wilder, sittlich roher Leidenschaft; einerseits gibt sie Worte von rein monotheistischem Klang 1 K 18 39, andrerseits Worte, die nur eben dem Israeliten den Kult andrer Götter verbieten 2 K 1 3. Das mag davon herrühren, dass die Eliafigur aus verschiedenen Volkserinnerungen zusammenfloss oder von der populären Legende erfasst und weitergebildet wurde. Mir ist wahrscheinlich, dass Elia zur Zeit des Ahab den Monotheismus rein erkannte, aber in der Volksüberlieferung vergröbert wurde. Mit der populären Eliafigur sind die Nabis als Eiferer für Jahwes Alleinverehrung zusammenzustellen. Dass die Wurzel ihres Auftretens und Gebahrens stets eine religiöse war, bedarf des Beweises nicht. Sie sind zwar gegen die Sittlichkeit gleichgültig; aber ihre Jahweekstase erhält den alleinigen Jahweglauben in Israel lebendig und ihre rasende

Exklusivität ist ein Mittel in dem Vernichtungskampf Jahwes gegen die Götter. Sie wirken nicht positiv für die Entwicklung und Verbreitung des Monotheismus, aber negativ; denn sie halfen mit, um den Polytheismus in Israel auszurotten, und arbeiteten so in ihrem Teil dem Augenblick vor, wo der monotheistische Gedanke sich mit dem israelitischen Jahweglauben auch im Volksbewusstsein verschmelzen konnte. — Ebenso wie gegen den phönikischen Baal wehrten sich die Jahweleute gegen den kanaanitischen Baal.

Gerade über diesen sind wir am wenigsten unterrichtet. Allem nach gab es in Kanaan zur Zeit der Israeliten ausser den Jahwekultorten auch Baalsstätten, an denen lokale Baale (und Ascheren) verehrt wurden. Wahrscheinlich nahmen die Israeliten der betreffenden Orte an den Baalskulten teil. Ausserdem wurde der Jahwekult in Kanaan mehr und mehr baalisch. Dies könnte wundernehmen, da nach sonstigen (griechischen, islamischen, christlichen) Analogien der siegreiche neue Gott der alten Kultstätte seinen Kult aufzwingt. Aber die Israeliten zogen eben nicht als religiöse Eroberer mit Jahwetendenz ein, sondern als politische Einwanderer. Der Gegensatz entstand erst, als der Jahweeifer in Kanaan eindrang. Unter dem Eindruck der kanaanitischen Kultunzucht bezeichnet Hosea diesen Gottesdienst als Hurerei, vgl. Nu 25.

Der Widerspruch dagegen ist gewiss schon vorhoseanisch, jedenfalls schon von J und E empfunden. Der Kampf der Jahwegeister richtet sich also gegen die Verehrung andrer Götter und gegen die sinnliche Jahweverehrung. Einen solchen Kampf kennen wir nur in Israel; in Babylonien, Aegypten, Griechenland ist er nicht möglich, im Gesetz Hammurabis ist nichts davon erwähnt, in Edom oder Moab wurde er gewiss ebensowenig gekämpft. Nur in Israel war die Gefahr, »von Gott abzufallen«; denn Jahwe war der einzige Gott, der den Volksinstinkt nicht befriedigte. Eben deswegen war in diesem exklusiven Kampf für Jahwe und

die sittliche Religion ein Ansatz zum sittlichen Monotheismus gegeben.

Ebenso interessant wie dieser Konflikt innerhalb Israels sind die Beispiele der Jahweverehrung von Nichtisraeliten: der Midianiter Jitro Ex 18 9, der Edomiter Doeg 1 S 21 8, der Hettiter Uria, der Gattiter Ittai 2 S 11 11, 15 21; die Gibeoniten Jos 9, 2 S 21. Nun könnte man dies für selbstverständlich ansehen als Gegenstück zu der Anschauung, dass der Israelit im Ausland dem Gott des Auslands dienen müsse. Aber es tritt doch in der israelitischen Erzählung ein bemerkenswerter Stimmungsunterschied zutag: für den Israeliten ist der ausländische Dienst ein Unglück 1 S 26 19, dem Fremdling ist der Jahwedienst eine hohe Sache 2 S 11 11. In dieser Stimmung verbirgt sich nicht niedriger Hochmut, sondern die Erkenntnis von der Ueberlegenheit und alleinigen Richtigkeit des Jahwedienstes. Nirgends jedoch sind in älterer Zeit Versuche einer Propaganda erwähnt.

Mit der exklusiven Art Jahwes und des Jahweglaubens hängt auch zusammen, dass Jahwe imstande ist, alles Fremdartige, Heidnische, Mythologische, ursprünglich ihm nicht Gehörende aufzusaugen. Es stehen ja in der israelitischen Religionsliteratur merkwürdige erratische Blöcke: Jahwe, der im Grauen der Nacht kommt, der mit Jakob kämpft und unterliegt, der den Mose im Chan überfällt, der im Rauschen der Bakabäume spricht, der unheilvolle Zwangsgedanken in den Menschen legt. Viele solcher Geschichten handelten ursprünglich nicht von Jahwe und wurden später auf ihn übertragen oder übertrug der letzte Erzähler das was das Volksgemüt dem bösen Geist zuschrieb, seinem Jahwegott. Ebenso wurden (wie im Parsismus) die alten Lokalheroen und Lokalgottheiten in Jahwe aufsummiert, frühere Götter

ihm als Boten untergeordnet. Was man im Volksmund dem allgemeinen Elohim zuwies, nahm Jahwe bisweilen weg (z. B. »Jahweschlaf« 1 S 26 12). Das ist praktisch-konsequente Durchführung jenes Gebots: du sollst keine andern Götter verehren. Lieber alles, Gutes und Böses, Seltsames und Klares, Unheimliches und Lichtes, dem Jahwe zuschreiben, als neben Jahwe ein anderes gleichberechtigtes göttliches Wesen anerkennen zu müssen. So erzwingt Jahwe seine Alleinverehrung durch Assimilation des Heidnischen, ähnlich wie die katholische Kirche, die Mutter der jungen Christenheit, ihre Alleinherrschaft ihrem aufsaugenden Charakter verdankte. Und zwar muss diese Uebertragung der heidnischen und seltsamen Stoffe auf Jahwe teilweise schon vor der jetzigen endgültigen schriftlichen Ueberlieferung stattgefunden haben, denn sonst hätten J und E manche derartigen Erzählungen gar nicht aufgenommen. Sie hätten, da sie doch religiös wirken, nicht einfach Geschichte erzählen wollten, solche besonders fremdartigen Stoffe nicht erst umgebildet, sondern einfach weggelassen. Das gilt je mehr, je mehr man J und E zeitlich herabrückt. Diese Aufsaugung aller Nicht-Jahwegestalten und alles Nicht-Jahwemässigen, das also in der israelitischen Religionsliteratur schon manches Jahrhundert vor den Propheten begonnen haben muss, ist mir der stärkste, weil innerlichste und verborgenste Beweis für den auf den Monotheismus hinarbeitenden Geist der israelitischen Führer; er ist im Grund schon Monotheismus. Ich sehe daher in solchen Seltsamkeiten des Jahweglaubens der vorprophetischen Führer Israels nicht einen Beweis von der Rohheit dieses Glaubens, sondern viel eher einen Beweis für die gewaltige erziehliche Kraft desselben.

Ein Beispiel der aufsaugenden Art Jahwes ist die Satansvorstellung. Sie machte im israelitischen Religionsleben fol-

genden Gang: zuerst standen Jahwe und die Satansgeister als selbständige Grössen nebeneinander, beide kultisch verehrt; dann bemächtigte sich Jahwe der bösen Geister und wurde Alleinherr; als er es für immer geworden war, vermochte der Glaube wieder, den Satan selbständig zu denken und doch an Jahwes Alleinheit zu halten.

Es ist aus all dem Beschriebenen deutlich, dass die nachmosaisch-vorprophetische Gottesvorstellung und Gottesverehrung eine komplizierte war: einerseits ganz unzweifelhaft die Vorstellung, auch im Bewusstsein der Israeliten, dass neben Jahwe andre Götter existieren und dass Jahwe nur für Israel ein Herz hat; andrerseits ebenso unzweifelhafte Aussprüche, dass Jahwes Verehrung die einzig richtige Gottesverehrung und dass Jahwe, der alleinige Gott Israels, auch der alleinige Gott der Welt ist. Das ist teils deutlich, teils keimweise, meistens naivpraktisch, aber auch prinzipiell-theoretisch schon vor den Propheten vorhanden. Dieses Nebeneinander erklärt sich einmal aus der widerspruchsvollen Natur des Menschengeistes, der besonders in einer Periode des Wachsens logisch Unverträgliches in sich vereinigen kann; weiter aus dem Zeitunterschied der einzelnen Zeugnisse in der israelitischen Religionsliteratur; weiter aus dem aufsaugenden Charakter Jahwes. Der durchschlagende Grund aber ist das Nebeneinander von Volksbewusstsein und führenden Geistern in Israel. Der gemeine Mann wird in der Regel nicht anders gedacht haben, als dass jedes Volk und Land seinen besonderen Gott habe, dass ausserhalb Kanaans eine Verehrung Jahwes nicht möglich und die Teilnahme am fremden Dienst notwendig sei; er wird ausserdem stets in Gefahr gewesen sein, vom ernsten Jahwe weg dem sinnlichen Baal zuzufallen. Die führenden Geister dagegen wussten, dass die Art Gottesdienst, wie Jahwe sie wollte, nicht bloss für Israel die richtige, sondern überhaupt

die beste oder einzig gute war, dass Jahwe den Gläubigen überall hin im Geist begleitet und dass Jahwe überhaupt der einzige Gott war, der auf diesen Begriff Anspruch erheben konnte.

2. Jahwe kosmische, himmlische Grösse. Stade sagt (S. 104): »davon, dass Jahwe im Himmel wohnte, weiss man nichts. Auch wenn Jahwe auf den Wolken des Himmels herbeikommt, so handelt es sich dabei um eine innerweltliche Erscheinung«. Diese These beruht auf einer vorgefassten Theorie und kann nur mittelst gewaltsamer Exegese und Literarkritik behauptet werden; sie hängt mit dem allgemeinen Bestreben zusammen, die primitiven Religionen, auch die Anfänge der israelitischen Religion möglichst niedrig zu zeichnen.

Es kommt mir hier weniger darauf an, den Wohnort Jahwes zu bestimmen, als darauf, ihn als Herrn über die kosmischen Mächte zu beweisen. Im ספר הישר ist erzählt, wie es Josua durch Jahwe gelingt, die Sonne zum Stehen zu bringen Jos 10 12; nach Ri 5 4 zittern Himmel und Erde, wenn Jahwe kommt. Für die Vätergeschichte ist es selbstverständliche Annahme, dass Jahwe eine Hungersnot schicken kann, also über den Regen verfügt (nicht etwa bloss in der Weise eines augenblicklichen Regenzaubers). Diese Anschauung, dass Jahwe über Donner, Hagel, Regen, Licht und Finsternis, Wind und Wetter gebietet, geht durch die ganze alte Ueberlieferung hindurch. Wir finden wohl noch nicht das theoretisch-schlichte Dogma, dass Gott (Jahwe) Himmel und Erde geschaffen habe, aber wir finden zum mindesten den naiv-praktischen Glauben, dass alles was man sieht im Himmel, am Himmel und auf Erden, von Jahwe kommt, dem Jahwe unterstellt ist. Etwas anderes wäre auch mit dem exklusiven Charakter des Jahweglaubens unverträglich. Von dieser klaren Position aus sind die

strittigen Stellen zu beleuchten, die Stade § 46, 2 Anm. erwähnt und zu denen noch Gen 24 3, Jos 10 11, Ri 4 15, 1 S 14 15 gezählt werden können; diese klare Position legt es nahe, Jahwe Zebaot für einen vorprophetischen kosmischen Begriff zu halten, sie ermöglicht es, Dalman zuzustimmen, der ein israelitisches Siegel auf Jahwe, den Gott des Himmels und des Lebens deutet (Palästinajahrbuch des deutsch-evang. Instituts, 2. Jahrg. S. 47—49, Berlin 1906). Die Urgeschichten Gen 2—11 erwähne ich zuletzt; nach ihnen ist Jahwe vollendet klar eine kosmische Grösse; sie sind zwar ihrem Ursprung nach nicht israelitisch, doch bestand bei ihrem Uebergang nach Israel keine Schwierigkeit, ihre Aussagen auf Jahwe zu übertragen, da Jahwe schon zuvor kosmisch gedacht war. Aber die Jahwevorstellung hat durch die Urgeschichten an begrifflicher Klarheit gewonnen.

Amos 9 2 ist kein Gegenbeweis, sondern mit Ps 139 8 zusammen eher eine Beweisstelle für den Glauben an Jahwes Allgegenwart. Etwas anderes ist es natürlich um das Forschen nach der Herkunft der Ausdrucksweise. Zu 1 K 8 12 s. Stade-Schwally, The Book of Kings (Sacred Books of OT. IX), S. 101—103, Leipzig 1904.

Ist nun Jahwe Herr der kosmischen Mächte, so kann ihn der Glaube weder auf den Sinai noch sonst einen Erdenort beschränken, er kann ihn auch nicht mit einer siderischen Grösse identifizieren; als Herr der kosmischen Mächte ist er vielmehr Himmelswesen. Das schliesst nicht aus, dass der kosmische Himmelsgott Jahwe an besonderen Orten erscheint und kultische Zentralen hat, wie Marduk Himmelsgott ist und doch in Babylon residiert, oder wie der Tempel in Jerusalem Jahwes Sitz blieb auch zu einer Zeit, in der jedermann Jahwes kosmische himmlische Art kannte. Vielmehr vermag gerade der himmlische Gott, sich an vielen Orten zu offenbaren. Es ist freilich zu beachten, dass Theophanien nur an altheiligen Stätten geschehen

(während ein Gebet zu Jahwe überall möglich ist Ge 24 12, 25 21, 47 31). Das ist ein antiker Rest. Die Frage ist nur, wie der Entwicklungsprozess verlief: ob zuerst die vielen Lokaldämonen bezw. Lokaljahwes allmählich zu einer himmlischen Gottheit vereinigt und erhoben wurden, oder ob der als kosmische, himmlische Grösse gedachte Jahwe vom Glauben an besondere Orte gebunden wurde.

Mit der kosmisch-himmlischen Natur Jahwes verbindet sich die praktische Glaubensvorstellung von seiner Allmacht und Allwissenheit Ge 18 14, Ex 4 11, Ge 18 13, 38 10 u. s. w., vgl. den Vorsehungsgedanken. Es sind praktische Glaubensvorstellungen, weil sie nur da empfunden werden, wo es sich um Israeliten handelt und wo man sie braucht, im praktischen Lebenskreis.

Ge 18 20—22 beweist nichts dagegen. Denn die Sage will ja gerade nicht einen Gott, sondern einen Menschen beschreiben. Auch soll nicht bloss untersucht werden, ob die Kunde richtig gehört wurde, sondern es soll noch eine letzte Probe stattfinden.

3. Jahwe auch der Gott des Einzelnen. Die neueste Untersuchung über diese Frage (Löhr, Sozialismus und Individualismus im AT., Beiheft X zur Zeitschr. f. AT. Wiss., Giessen 1906) lässt erkennen, wie man von den Stade § 96 1, 98 1 gegebenen Grundgedanken über den ausschliesslich nationalen Charakter der israelitischen Religion abrückt. Die Vätergeschichte mit ihrer Führung der Stammväter bis ins einzelste hinein wollen wir zwar nicht voll werten, wenn auch solche Züge wie die Fürsorge Jahwes in der Herdenvermehrung Jakobs recht individualistisch aussehen und man den Vätergeschichten bei der rein nationalen und typischen Deutung allen Reiz nimmt. Ebenso ist die Davidgeschichte von dem Glauben getragen, dass Jahwe bis ins einzelste hinein das Leben seines Schützlings leitet, auch wo nationale Folgen in keiner Weise mitspielen

2 S 12 16 u. a.; vgl. Ri 15 18 f., auch Ex 1 20. Vor allem aber müssen wir annehmen, dass das allermeiste was in dieser Hinsicht in Israel erlebt und getrieben wurde, uns nicht erzählt ist. Denn die Geschichtsbücher haben es nicht mit dem Einzelnen, sondern mit dem Volk zu tun. Das beweist aber nicht, dass die Religion bloss oder einseitig national war. Gelübde, wie Hanna eines vor Jahwe darbrachte und wie es der religiöse Schriftsteller erzählt, weil es national wichtig wurde, hat jeder geübt. Gerade der Gelübde- und der Sühnekult, beide uralt, tragen in erster Linie individuellen Charakter. Die Gesetzgebung (Ex 21—23) schneidet tief ins Einzelleben hinein. Beides, Kult und Gesetzgebung, regeln das Einzelleben aber nicht bloss aus nationalem Interesse oder in nationaler Gemeinart, sondern wegen der individuellen Bedürfnisse des Lebens. Als Beispiele für das Verhältnis des Einzelnen zu Jahwe ohne jeglichen nationalen Gesichtspunkt mögen Ge 27 20, Ri 17 3. 13, 2 S 15 8, 2 K 6 27 gelten. Der Ausdruck »Jahwe, mein Gott«, »dein Gott«, begegnet uns allerdings nur bei den Stammvätern, Königen, Volksführern und es ist zuzugeben, dass ein gewaltiger Unterschied zwischen der heutigen Wertung des Individuums und der vorprophetischen vorliegt, aber andrerseits sind die individualistischen Linien der vorprophetischen Religion nicht zu verkennen.

4. Jahwe sittliche Persönlichkeit. Das sittliche Bewusstsein in Israel. Jahwe ist nicht wie der kanaanäische Baal als Naturgott, überhaupt nicht als blosse Naturmacht gedacht. Er hat sittliche Züge, aber noch keinen sittlichen Charakter; bei Jahwes Heiligkeit denkt Israel nicht an Jahwes sittliche Erhabenheit, sondern an seine Unnahbarkeit und Machtfülle; er ist zwar Hüter von Recht und Sitte und es gehen von dieser Vorstellung starke sittigende Wirkungen aus, aber die Vorstellung von

Jahwe dem Volksgott, von seiner Heiligkeit und Macht, verhindern, dass man an seine Taten den Massstab anlegt, als ob sie gerecht seien (Stade § 34. 35, 1 f.).

a) In der Tat sind in der israelitischen Religionsliteratur, mit der wir es jetzt zu tun haben, viele Züge mit Jahwe verbunden, die unser sittliches Urteil befremden oder verletzen. Es ist eine ungeheure Verschiedenheit in der sittlichen Höhenlage all der einzelnen Geschichten. Ungeschlacht sind die Simsongeschichten und die Geschichte Ri 18 (in Gen 34 und Gen 38 12 ff. übrigens ist bezeichnenderweise keine Erwähnung Gottes); in den Vätersagen stehen lustige Erzählungen und grosse Offenbarungen Jahwes an die Ahnherrn nebeneinander; J u. E leisten einen ungemein interessanten, teilweise mühsamen Verarbeitungsprozess.

Jahwe hat seine Lieblinge; ihnen hilft er zuweilen ohne Rücksicht auf ihr Verhalten, ja auch dann, wenn sie direkt im Unrecht sind, und auf Kosten anderer, die mehr im Recht sind: Abram gegen Abimelek, Sara gegen Hagar, Jakob gegen Esau, Jakob gegen Laban, Mose gegen Mirjam, Israel gegen Aegypten. Jahwe geht nicht selbst mit Lüge oder List um, aber er ist in diesen Geschichten mehr Helfergott als sittlicher Richter. Mancher Einzelzug fällt dabei auf Rechnung der alten Sage, ausserdem erfahren gerade auch Abimelek und Hagar Jahwes Schutz; Abraham muss sich Abimeleks Zurechtweisung, Jakob allerlei Enttäuschung gefallen lassen. Und im grossen und ganzen erscheinen die vom Glück gesegneten oder im Unglück behüteten Erwählten auch als sittliche Charaktere und der göttlichen Güte wert. Endlich liegt dem ganzen göttlichen Verfahren die göttliche Erwählung zugrund und der Glaubenssatz, dass diese Erwählung der menschlichen Tüchtigkeit vorausgeht und dass sie am Erwählten trotz

seiner Fehler festhält. Das ist ein wertvolles, alle Zeit behauptetes Prinzip, das hier nicht immer genügend mit der Forderung der Sittlichkeit in Einklang gebracht ist.

Zuweilen ist Jahwe bloss der Gott des Erfolgs und auch unlautere Mittel sind gebilligt oder nicht gerügt, wenn sie nur zum Ziel führen Gen 27, Ex 1 19, Jos 2 14, Ri 18 5 ff. Der Zorn Jahwes ist nicht immer sittlich motiviert oder dem Strafgedanken unterstellt. Auch das Böse ist von Jahwe abgeleitet: Jahwe entzweit Abimelek und die Sichemiten Ri 9 23, reizt Saul gegen David 1 S 26 19, verursacht Simeis Fluch 2 S 16 10 ff., verstockt die Elisöhne 1 S 2 25, verleitet in unbegreiflichem Zorn den ahnungslosen David zur Zählung 2 S 24, gibt den Propheten einen Lügengeist, dass Ahab ins Feld zieht und umkommt 1 K 22 23. Wir haben dies schon mit Jahwes aufsaugendem Charakter erklärt. Schliesslich ist es ein grossartiger religiöser Grundgedanke, den auch wir nicht entbehren können, dass alles von dem Einen Gott kommt, auch das Unheimliche; wie und warum, bleibt freilich ein Rätsel. Es verbindet sich damit der ehrfürchtige Sinn der Ergebung und es ist in der Geschichtschreibung teilweise ein Rückschluss auf die Kausalität Gottes. Allerdings überwiegt auch hier zuweilen die Religiosität die Sittlichkeit; es ist dem religiösen Geist noch nicht völlig gelungen, die Sittlichkeit mit sich zu verschmelzen: Jahwe kann einen Lügengeist schicken.

Jahwe ist Kriegsgott Ex 15 3, Jos 5 14, es gibt ein Buch der Kriege Jahwes, er hat Krieg mit Amalek Ex 17 16, 1 S 30 26, 1 S 15; er zieht selbst in die Schlacht Ri 5, 2 S 5 24, greift mit ein Ex 14 14, Jos 10 11, 2 S 5 20; die Lade ist Kriegslade Nu 10 35 f.; die Vertreter Jahwes sind vorne dran Ri 5, 1 S 15; der Krieg ist sittliche Pflicht Ri 5 23, 7 20, Nu 32 21. Die Kriegführung in Jahwes Namen ist teilweise grausam Jos 8 24, Ri 3 28 f., 1 S 25 22 u. o., wobei

das Befremdliche für uns nicht die wilde Art, sondern ihre Sanktionierung durch Jahwe ist. Samuel haut den Agag zusammen 1 S 15 33, vgl. 1 K 20 42. Hiezu stellt sich die Abschlachtung der Baalsverehrer 2 K 10 25, 1 K 18 40. — Dass Jahwe seinem Volk im Krieg hilft und die speziellen Feinde Israels seine Feinde sind, ist nichts Verwunderliches; Kriegs- und Siegeszeiten sind auch heute noch für ein religiös gerichtetes Volk Zeiten grösster Erhebung und Belebung. Der Kriegscharakter Jahwes und die Härte der Kriegführung erklären sich aber teilweise auch aus dem exklusiven Gegensatz des sittlichen Jahwe gegen diese sittlich bösen, kultisch schlechten Nachbarvölker Nu 25 17 f. Jahwe rottet sie aus, weil ihre Sünde voll ist Gen 15 16. Unbedingt und rücksichtslos müssen die Jahweleute diesen Kampf führen Dt 33 8 ff., auch im eignen Lager Ex 32 25 ff.; wer hier Vater oder Mutter nicht hassen kann um Jahwes willen, ist seiner nicht wert. Auch die Mischehe mit Nichtisraeliten ist darum verpönt Ri 14 3, Ge 24 3, 26 34 f., 28 1 f. Wieder sehen wir hier die absolute Religiosität am Werk, die die Sittlichkeit zeitweilig ausschalten muss oder noch nicht fest genug mit ihr verknüpft ist. Dem fortgeschrittnen Geist erscheint der sittliche Treubruch jahwewidrig, auch wenn er um Jahwes willen geschieht 2 S 21 2 (!), und der rohe Jahweeifer ist schlimmer als der Tod der Baalsverehrer Hos 1 4. Vgl. auch Ge 41 45, Ex 2 21, Nu 12 1.

Zuweilen ist die Strafe Jahwes grausam hart im Vergleich zum Vergehen Jos 7, 2 S 21, 24, 1 S 25 39, 1 S 6 (vgl. aber Nu 16 22, 2S 24 17, Ge 18 f.); zuweilen verlangt Jahwe Grausames, unsrem Gefühl nach Unsittliches (Isaaks Opfer, Jiftahs Opfer) oder straft er etwas, was wir nicht als Sünde betrachten können 1 S 14 24 ff. Es lässt sich nicht bestreiten, dass hier manches sittlich Anstössige steckt; aber unbegreiflich harte Strafen geschehen heute noch und die sittlichen Gesetze

sollten dem Volksgewissen mit aller Schärfe eingedrückt werden; dass die tiefen Fäden zwischen Schuld und Leiden noch nicht entdeckt sind, ist selbstverständlich. Fälle wie Gen 22 und Ri 11, die beide in alten religiösen Sagen wurzeln, können nicht verallgemeinert werden.

Haller (Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, Bern 1905, S. 55 f.) findet speziell in den Urgeschichten die Absicht, Jahwes Verhältnis zum Menschen als ein feindliches darzustellen; die grässlichen Strafen beweisen eine Antagonie zwischen Gott und Mensch, Gott wolle den Menschen nicht zu nah an sich herankommen lassen. Allerdings scheinen die alten Sagen vom Titanenkampf, von der Festsetzung der Grenze zwischen Gott und Mensch durch. Aber der israelitische Erzähler will nicht eine Antagonie zwischen Gott und Mensch setzen, sondern nur eine solche zwischen Gott und dem sündigen Menschen. Die Strafe würde wohl zu hart sein, wenn sie das Individuum träfe für eine individuelle Sünde, aber es sind Menschheitsfragen. Ausserdem geschehen grosse tragische Unglücksfälle, grausige Schrecken der Naturmächte tatsächlich, und es beweist einen grossen Glauben, dieselben auf Gott zurückzuführen. Wir können heute noch das Problem mitempfinden, wie der Gott dieser schrecklichen Unglücksfälle, der Zorngott oder harte Richter, sich vereinigen lasse mit dem Gott der liebenden Fürsorge für Israel und den Einzelnen.

Kultische Vergehen werden schwer, manchmal ohne Rücksicht auf die Absichtlichkeit geahndet: Jahwes Geist weicht von Simson wegen Beschneidung der Haare Ri 16 20; das Volk versündigt sich durch Bluttrinken 1 S 14 33, durch die Berührung der Lade entsteht entsetzliches Unglück 1 S 6, 2 S 6. Doch liegen in diesen Erzählungen jetzt auch tiefere sittliche Motive verborgen (die Treue gegen das Jahwegelübde; der Kampf gegen die Roheit antiker Bräuche; die Ehrfurcht vor dem Göttlichen), allerdings in rauhe Form gehüllt und teilweise mehr formal- als materialsittlich. Doch ist zu beachten, dass die nationalen Unglücksfälle nicht wegen kultischer, sondern wegen kultisch-ethi-

scher oder ethischer Verfehlungen eintreten Ex 32, Nu 25, Jos 7, 2 S 21, 1 K 17 und dass in 1 S 14 33 das Volk nicht gestraft wird.

Ein Kapitel für sich wäre es, über die Bedeutung des Kultes in jener Zeit überhaupt zu schreiben. Kultische Pflichten stehen bisweilen an der Stelle, wo wir jetzt sittliche setzen. Mittelst des Gelübdes wirkt man auf Jahwe ein Ge 28 20 f.; der erzürnte Jahwe wird durch Opfer beschwichtigt 1 S 26 19. Jahwe erscheint von Segen und Fluch abhängig; auch der listig erschlichene Segen Jakobs bleibt; Jahwe zürnt auf Israel, weil Jonatan, ohne zu wissen, die Verfluchung Sauls realisierte 1 S 14 24 ff. Hier hatte die israelitische Sittlichkeit ein ungeheures antikes Material zu verarbeiten, teils in ihren Bereich aufzunehmen, teils auszuscheiden, teils den sinnlichen Rohstoff zu vergeistigen. Niemand kann verkennen, dass unsre Periode an der Bewältigung mitgearbeitet und den Triumph der Sittlichkeit über den Kultus vorbereitet hat. Nu 21 4 ff. ist ein Beispiel der geistig-sittlichen Umdeutung des massiven Stoffs. Schon ist der Glaube da, dass das Beten an keinen Ort gebunden ist Ge 24 12, 25 21, 47 31. Es scheint fast, als erhöben sich die Vätersagen, besonders die Josephgeschichte bis zu der Höhe der kultlosen Religion; der Fromme geniesst die Nähe Jahwes im Gemüt und in der Führung des Lebens. Nach Luther (l. c. 138) verwirft der Jahwist allen Kult.

Wie stellten sich die geistigen Führer zum kultischen Bild? Die Sachlage ist nicht so einfach, dass man sagen könnte, kultische Bilder beweisen einen tieferen Stand der Religion. Es kommt vielmehr darauf an, was der religiöse Verehrer in den Bildern sieht, ob er sie anbetet, oder nicht, ob er sie als Verkörperung der Gottheit oder nur als Zeichen der göttlichen Gegenwart und Hilfe betrachtet. Aus der israelitischen Religionsliteratur geht hervor dass an Jahwestätten Masseben und Ascheren aufgestellt, dass Jahwe unter dem Symbol des Stiers verehrt wurde und auch sonst Jahwe-

bilder im Gebrauch waren Ri 8_{26} f. 17_4. Die Ausgrabungen haben bis jetzt noch kein kultisches Jahwebild zu Tag gefördert; dagegen wurden Münzen gefunden, die vermutlich ein Jahwebild enthalten (vgl. DALMANN, Palästinajahrbuch II, S. 44 ff.) Ausserdem besass mancher Israelit Bilder, die er kultisch gebrauchte, aber ohne sie mit Jahwe in Zusammenhang zu bringen; ein offizielles noch unerklärtes Symbol ist die eherne Schlange 2 K 18_4. Die Münzen mit den Jahwesymbolen besagen, dass Jahwe z. B. in symbolischer Tierform (Adler usw.) dargestellt wurde; das ist keine Verehrung, sondern plastisches Sinnbild parallel der sinnbildlich poetischen Vergleichung. Dasselbe gilt von den Keruben im Tempel, was man auch über ihre religionsgeschichtliche Wurzel sagen mag; im Tempel zu Jerusalem waren sie nicht Gegenstände der Anbetung, sondern gleichnismässige Darstellung von Eigenschaften Jahwes oder höchstens Hüter des Orts. Die Masseben und Ascheren blieben lange Zeit geduldet; ursprünglich Wahrzeichen der dämonistischen Stufe wurden sie doch wahrscheinlich auf den Jahwestätten nicht mehr angebetet, sondern nur als Bürgen der Gottesgegenwart, als Abzeichen der kultischen Heiligkeit des Orts in konservativem Sinn beibehalten. Die spätere Zeit zertrümmerte sie, aber weniger aus Gegensatz gegen den in ihnen liegenden Charakter als aus Gegensatz der Zentrale gegen die verschiedenen Landeskultorte. Gegen das Gebot Ex 20_{4-6} verstiess nur der Dienst des Stiers und der sonstigen Jahwebilder; er war wohl den echten Jahwegeistern stets ein Aergernis Ri 8_{27}; wie sie sich zum Bild der ehernen Schlange stellten, ist unklar. Vermutlich war gerade in dieser Frage der Stellung zum Volkskultus ein lebhafter Unterschied zwischen den einzelnen Jahwegeistern.

b. Die sittlichen Anstösse an Jahwes Persönlichkeit und die Mängel des sittlichen Empfindens können nicht alle beseitigt werden. Zum Teil erklären sie sich aus dem Charakter der alten Sage, aus dem Ueberwiegen der Religiosität über die Sittlichkeit, aus der noch unfertigen Verarbeitung des Kultes durch die Sittlichkeit. Aber die sittlichen Anstösse bilden doch nur die Ausnahme. Auch der realistisch-anthropomorphe Gott bleibt stets eine vornehme Gestalt; Zauber, massive zwecklose Wunder sind fast nirgends zu finden, früh (noch vor J u. E)

muss die sittliche Umbildung der Sagen begonnen haben. Deutlich erscheint Jahwe als sittliche Persönlichkeit. Er ist nicht ein finsteres Wesen, sondern steht in einem positiven Verhältnis zu seinen Verehrern; vgl. auch Nu 23 19, Ex 22 26, 2 S 14 14; durch einen Bund hat er sich ihnen verpflichtet; er hat Israel lieb und ebenso den einzelnen guten Menschen. Der Mensch braucht Jahwe nicht zu fürchten trotz seiner unheimlichen Ueberlegenheit Ge 15 2, 26 24; er soll ihn nur fürchten wegen des Sittengesetzes Ge 42 18, 20 11 u. s. w. Gott tut Israel und dem Frommen viel Gutes. Und zwar hält er gerade auch die höchsten Angelegenheiten des öffentlichen und privaten Lebens in seiner Hand: Krieg, Recht, soziales Zusammenleben, Familienleben, sittliches Wachstum. Er ist nicht bloss der Helfergott, sondern auch der rechtschaffende und richtende Gott (Ri 11 27, Gen 2—11), auch in den Vätergeschichten; er ist der Schutzgott des Rechts Ge 31 49 ff., 24 3, Jos 9 18 u. s. w. Seine Gesetzgebung (Ex 21—23) regelt das Leben; sie will nicht bloss vom Bösen abhalten, sondern auch zum Guten erziehen 23 4 f., sie schützt die Unterdrückten und Rechtlosen Ge 16, 29 31, 30 6. 8, 38 1 ff., Ex 22 22 f., 23 3. 6 ff., vgl. Gen 20 11, 1 K 21 17 ff, 2 S 12, verwirft die Grausamkeit Ex 22 26. Besonders bezeichnend ist das Eintreten Jahwes für die Gibeoniten 2 S 21. Dem König gibt Jahwe ein anderes Herz 1 S 10 9 (teilweise doch wohl auch sittlich zu verstehen); durch Versuchungen und Proben erzieht er seine Getreuen Dt 33 8, die Josephgeschichte verrät ein klares Verständnis für die erziehende Macht der sittlichen Persönlichkeit. Ausserordentlich fein ist das Gewissen beschrieben: es wacht auf in der Not Gen 42 21 f., schlägt aber auch gleich nach der Tat 1 S 24 6, 2 S 24 10; es erwacht angesichts des Zurechtweisenden Ge 4 13, Ex 32 24, vgl. Gen 3, aber auch angesichts des Edelmuts 1 S 24 18; in 2 S 13 12 erscheint die

Sitte als gewissenbildende Macht. Der Sündenbegriff ist noch nicht völlig rein, vgl. z. B. 1 S 14 34, 21 5, Ex 21 28 und bezieht sich meist auf die äussere Tat; überwiegend sind uns grobe sittliche Vergehen berichtet. Die Schuld wird manchmal nicht so sehr wegen der Verletzung Jahwes als wegen des Unglücks empfunden und der Sünder dürstet nicht so sehr nach Vergebung als nach Befreiung von der Strafe; auch wird die Schuld bisweilen erst aus dem Unglück erschlossen, was freilich bei nationalem Unglück und nationaler Schuld kaum anders denkbar ist vgl. 2 S 21. Aber doch beweist schon der Raum, den die Gedanken Sünde, Strafe, Vergebung in der israelitischen Religionsliteratur einnehmen, genug und die Art, wie sie gehandhabt werden, steht einzig da. Die Sünde kommt davon her, dass man Jahwe nicht kennt 1 S 2 12. Alle Sünde richtet sich gegen Jahwe, wenn auch innerhalb dieses allgemeinen Kreises ein engerer (Sünden gegen Jahwes Eigentum u. s. w.) unterschieden wird 1 S 2 25; daher muss die Sünde vor Jahwe bekannt werden 2 S 24 10, Jos 7 19 f., Ri 17 2, 2 S 3 28. Jahwe führt einen Kampf gegen die Sünde in Israel, indem er dem Volk nicht hilft, wenn eine Sünde vorliegt, oder indem er die Sünde straft Ex 32, Num 25, Jos 7, 1 K 17, 2 S 21; wenn das Volk dem Befehl Jahwes zuwider etwas unternimmt, so wird es kläglich zu Schanden Nu 14 39 ff. Ebenso handelt Jahwe im Leben des Einzelnen Ge 4, 42 22, Ex 21 14, Nu 12, Ri 9 19 f., 57, 2 S 12, 1 K 2 32. 44, Ri 1 7; die Sünde erscheint dabei um so schnöder, je mehr Wohltaten Gottes vorangingen 2 S 12 7 ff. Bei seinen Grossen straft Jahwe auch objektiv betrachtet unbedeutende Sünden Nu 20 12! Auch wo die Sünde vergeben wird, bleibt die Strafe 2 S 12. Teilweise rottet Jahwe den Bösen aus Ge 18 f., 38 10, Num 16; zuweilen ist Jahwe dem Volksgefühl zu streng Ri 21 3; teilweise züchtigt er den Sünder, um ihn

zu erhalten, und hilft selbst dazu, den Bann aus dem Volk wegzuschaffen, damit er wieder helfen kann Jos 7, Ri 19—21, 2 S 21. Er hat keine Lust am Tod des Sünders 2 S 14 14 (aber 1 S 2 25), bringt ihm die Sünde zum Bewusstsein 2 S 12; ja, er bewahrt vor der Sünde Ge 20 6, 1 S 25 26, Ex 20 20. Bedeutsam ist die Kombination Nu 14 18: der vergebende Jahwe ist auch der strafende Jahwe. Die Frömmigkeit segnet Jahwe, das Glück ist abhängig von der Tugend; die Mutter des Micha sagt zu ihrem Sohn nach seinem Bekenntnis: ein Jahwegesegneter bist du Ri 17 2. Die Patriarchen sind zwar die erwählten Lieblinge Jahwes und Jahwe hilft ihnen in allen Stücken, aber ihre tatsächliche Frömmigkeit wird doch immer wieder deutlich herausgehoben 15 6, 26, 28 7, 39 9 u. s. w.; die Hilfe Gottes ist an den Gehorsam geknüpft Ge 31 3, 32 10. Lot wird gerettet; Kaleb darf Kanaan sehen, weil er Jahwe vollkommen folgte Nu 14 24, Jos 14 8, Jahwe tritt für den demütigen Mose ein Nu 12 3. 7. Der Geschichtskodex der israelitischen Religionsliteratur hat als Ganzes den Zweck, den Fluch der Sünde, das Glück der Frömmigkeit zu schildern; auch in den einzelnen, alten Teilen herrscht durchaus die Vorstellung, dass die Sünde das Unglück ist und die Gebote Gottes gehalten werden müssen. Das Unglück wird durch die Sünde motiviert: der Untergang der Stämme ist ethisch begründet Ge 49, vgl. 2 K 10 32. Die Urgeschichten führen allen Jammer der Menschen, die dauernden Uebel (Arbeit, Ehelast, Zerstreuung) und die einmaligen Katastrophen (Sintflut, vgl. Sodoms Ende) auf die Sünde zurück. Aber auch sonst heisst es: die Sünde ist an allem schuld; das beweist der Zug durch die Wüste, der Lebensgang Esaus, Sauls, Absaloms, Ahabs, auch das wechselvolle Geschick Davids. Der Geschichtschreiber bemüht sich, geschichtlich vorliegende Tatsachen (z. B. Sauls Schwermut und Untergang) durch sittliche Schuld

zu begründen. Das ist zwar manchmal äusserlich gerechnet, beweist aber die grosse Kraft des sittlichen Gedankens. (Mit feiner Kunst wird das Leben Sauls und Ahabs als eine Tragödie gezeichnet; ihr Leben wirkt tragisch, weil sie nicht durchaus schlecht sind, mehr unglücklich als schlecht; aber Ursache ihres Untergangs ist die Schuld.) David, trotz aller Uebertretungen im Grund doch ein Jahwe-treuer Mann, erhält stetige Begnadigung und immer wiederkehrendes Glück. Der sittliche Gedanke ringt zuweilen hart mit dem Erwählungsgedanken, vgl. das Ringen des fürbittenden Mose mit Jahwe Ex 32 31 ff. Diese ältere Zeit erträgt nur den Gedanken, dass Jahwe das erwählte Israel züchtigt; erst durch die Prophetie siegt die Sittlichkeit über den Erwählungsgedanken. Die mancherlei Konflikte für das sittliche Gefühl (z. B. die ungleiche Behandlung Sauls und Davids durch Jahwe) entstehen natürlich teilweise aus dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte und geschehen heutzutage gerade noch so störend. Die israelitische Geschichtsdarstellung ist also ohne den sittlichen Gedanken, ohne die Vergeltungslehre nicht zu begreifen. Wieder mag man den sittlichen und sittigenden Charakter dieser Geschichtschreibung für prophetisch-zeitgenössisch halten; man müsste doch annehmen, dass er in der vorprophetischen Periode vorbereitet wurde. Israels Geschichtschreiber erscheinen als sittliche Persönlichkeiten und gewaltige Erzieher, so muss es auch ihr Gott sein.

c) Die tatsächliche sittliche Beschaffenheit Israels. Was Stade § 100 f. zeichnet, ist die Volksfrömmigkeit bzw. die Volksbeschaffenheit. Aber er übersieht, dass neben dem Durchschnittsmenschen der Höchststrebende stand, auch als ein Teil des Volks. Von Anfang an waren in Israel Männer, die die gottgegebene Sittlichkeit in sich aufnahmen, in beständigem Kampf mit der

Volksbeschaffenheit behaupteten und sie teilweise ins Volksbewusstsein einführten. Stellen wie 2 S 12 u. 1 K 21 vgl. auch 1 S 15 zeigen, dass es in Israel nicht an Männern und an Stimmen fehlte, die die bewusste Sittlichkeit in schneidendem Gegensatz zu allem andersartigen Wollen behaupteten; jene Stellen beweisen um so mehr, als es sich dabei um königliche Sünder handelte; dass diese sich die Zurechtweisung gefallen liessen, zeugt im einen Fall für die Macht des Sittlichen im Herzen des Sünders, im andern Fall für die Macht des Sittlichen im Herzen des Volks. Vorhin erwähnten wir die herrlichen religiösen Volksschriftsteller; sie beweisen für sich selbst und für die sittliche Tüchtigkeit ihres Volkes, denn nur dieses hat eine solche Geschichtschreibung hervorgebracht.

So dürfen auch die edlen Züge in der Volksfrömmigkeit nicht übergangen werden. Gerade die prophetische Predigt, unter deren Einfluss wir heute noch das vorprophetische Israel so hart ansehen, beweist, dass ein sittlich gut zubereiteter Boden da war. Wir wählen etliche Beispiele aus der Literatur, die wohl die Wirklichkeit treffen: das gesunde Volksgefühl wehrt sich in 1 S 14 45 f. gegen die religiöse Wucht des Fluchs, die den Unschuldigen vernichten will; allgemein ist in Israel die Empörung über die Schandtat Gibeas und die Exekution wird trotz der anfänglichen Niederlage durchgeführt Ri 19—21; die Formel: so tut man nicht in Israel 2 S 13 12 bekundet ein Bewusstsein sittlicher Volkstüchtigkeit. Auch der gemeine Mann rechnet mit der vergeltenden Gerechtigkeit und sieht im Unglück die Strafe für begangne Schuld 2 S 16 8 ff.; auch für den gemeinen Mann ist im täglichen Leben Jahwe der, vor dem er wandelt und um dessen willen er das Unrecht vermeidet: 1 K 21 3, 1 S 24 7, 2 S 23 17, 1 K 18 12, lauter Beispiele von der lebengestaltenden Macht des Guten und von

der religiösen Begründung der Sittlichkeit in jener Zeit; vgl. auch Gen 39 9, 42 18, 31 49 f.

Die rohe Kriegführung gegen die Feinde Ge 34 25 ff 1 S 27 9 2 S 8 2, das grausame Verhalten gegen die verfeindeten Volksgenossen 1 S 27 11 2 S 13 28, das brutale Benehmen gegen Schwächere Ri 18 5 ff lässt sich nicht wegstreiten, nur mit den zeitgenössischen Sitten anderer Völker vergleichen. — Ob das Sittengesetz von Israel über den Rahmen der Volksgenossen hinaus ausgeübt wurde, genauer, ob sich der Israelit im Privatverkehr mit dem Nichtisraeliten an das Sittengesetz hielt, wissen wir nicht. Der verfolgte, in Kriegszustand versetzte Bandenführer David ist kein Beispiel, ebensowenig dürfen die Erzählungen der Stammväter verallgemeinert werden. Die Josephgeschichte setzt einen friedlich-freundlichen Verkehr der Israeliten und Nichtisraeliten voraus.

Die nachmosaisch-vorprophetische Periode ist für uns also der Fundort für den Beweis, dass die Sittlichkeit in Israel sich durchgesetzt hat, in Israel im Unterschied von all den andern antiken Völkern, wo zwar auch sittliche Gedanken und Gesetze vorhanden waren, aber wo es diesen nicht gelang, der unsittlichen Natur des Menschen und der sittlichen Indifferenz bzw. Unsittlichkeit des Kultes gegenüber sich zu erhalten. Im Lauf der Zeit wurde freilich auch in Israel der Konflikt zwischen der Sittlichkeit der führenden Geister und der Volksbeschaffenheit immer heftiger; sowohl dadurch, dass das Volk sich mit kanaanitischem Wesen vermischte und politisch zerfiel, als dadurch, dass die führenden Geister die Forderung Jahwes immer besser verstanden und ihr Gewissen sich verschärfte. Die Folge dieses Konflikts war das Erwachen der Prophetie. Vgl. zum ganzen Abschnitt noch Köberle, Sünde und Gnade, München 1905, S. 28 ff.

5. Jahwe der Lenker der Lebensgeschicke. Der Vorsehungsgedanke. a) So wenig Jahwe als Weltschöpfer erkannt ist, so wenig als Lenker der Weltgeschichte. Aber er ist Lenker der Lebens-

geschicke und das ist's, was der Glaube braucht. Er hat Israel geschaffen Hos 8 14 und sich selbst von einem Ahnherrn auf den andern vererbt Ge 26 24, 28 13, Ex 3 6, 18 4, 3 15, vgl. Ge 50 17. Mit Abraham beginnt das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, von da an ist's eine beständige Leitung. Das Volk hat fortwährend Wunder erlebt (doch wohl nicht bloss in der nachträglichen religiösen Interpretierung des Lebenslaufs, vgl. Köberle l. c. S. 87, sondern auch in Wirklichkeit war seine Lebensführung eine aussergewöhnliche, weil eben in Israel ein aussergewöhnlicher Glaube wachsen sollte). Die wichtigste Erweisung Jahwes geschieht nicht in den Naturfrüchten und Naturfesten, sondern in der Volksgeschichte und da diese vorwiegend Kriegsgeschichte war, vorwiegend im Krieg und Sieg. Dieses Verständnis für Jahwes Geschichtswirken ist die Wurzel der israelitischen Geschichtschreibung, die allemnach sehr weit zurückreicht Ex 17 14, Nu 21 14 ff. u. s. w. Als grundlegendes Erlebnis gilt der Auszug aus Aegypten Nu 23 22, 24 8, 20 16, 1 S 4 8, 6 6, Jos 9 9, 1 K 12 28, aber auch andre Ereignisse bleiben in treuem Gedenken Ri 11 21.

In alter Zeit war die geschichtliche Kontinuität des Gottes mehr an die Kultstätte geknüpft (El von Betel, El Olam, der Gott von Be'erscheba', der Hirte des Israelsteins; der Horeb in der Mose- und Eliageschichte). Eine Vermischung von beidem, der Kontinuität durch die Kultstätte und durch die geschichtlichen Erfahrungen, sind die Lokalnamen: יהוה נסי Ex 17 15, יהוה שלום Ri 6 24, בעל פרצים 2 S 5 20.

Ebenso mächtig ist die Erinnerung im Leben des Einzelnen. Ich bin's, der dich aus Ur geführt, sagt Jahwe zu Abram Ge 15 7; Jakob nennt Jahwe den Gott, der sein Hirte war 48 15, vgl. 32 10, 35 3. Diese geschichtlichen Beziehungen haben in der zusammenfassenden Darstellung der Vätersagen ihren besonderen Grund, weil dadurch die Einheit Gottes gegenüber der ursprünglichen Verschiedenheit der Lokalsagen betont werden soll. Auch

Mose gedenkt der früheren Hilfe Jahwes Ex 18 4 und die Davidgeschichte ist voll von solchen Erinnerungen an Jahwes Lebensführung 2 S 12 7 ff., 1 S 17 37, 2 S 4 9, 1 K 1 29. Salomos Ausspruch 1 K 2 24 ist bezeichnend: die Lebensstellung des Einzelnen wird wie die des Volks auf eine Heilstat Jahwes gegründet (vgl. Ge 15 7).

An den Taten Gottes entzündet sich der Glaube, sowohl an den augenblicklich erfahrenen als an den im Gedächtnis fortlebenden. Der Glaube lässt nach, wenn keine Taten Gottes geschehen und die Erinnerung verblasst Ri 2 10, 6 13, 2 K 6 33. Die Taten Gottes und die Erinnerung an sie erwecken religiöse Hingabe und sittliche Verpflichtung (vgl. z. B. auch 1 S 14 39), Schuldgefühl oder Vertrauen auf Gottes Treue trotz der Sünde. Der Lebenslauf führt zu dem Ergebnis: Jahwe, in dessen Dienst wir stehen, ist gut, Jahwe ist mit uns Ge 48 15 f., Nu 23 21 u. s. w. Nach errungenem Sieg werden Altäre errichtet Ex 17 15, Ri 6 24, 1 S 14 35, vgl. 1 S 7 12. Die Geschichte wird aufgezeichnet, um Israel froh zu machen und zu erziehen. Der Fromme hofft, dass Jahwe, der ihm half, auch weiter hilft oder den Nachkommen der gleiche sein werde Ge 48 15 f., 49 24 f. Die nationale Zukunftshoffnung hatte übrigens wohl noch wenig Raum, da man sie nicht brauchte.

b) Der das Leben leitende Jahwe wirkt nach einem Plan. So ist Jahwe der Gott der Vorsehung (Vorsehung im Sinn der vorausschauenden einheitlichen Leitung), sowohl für das Volk wie für das Individuum. In der Josephgeschichte ist der Vorsehungsgedanke der verborgene Faden, der sich durch das Ganze hindurchzieht; er liegt offen da in den zwei Aeusserungen 45 5 ff. (zu eurer Lebensfristung hat Elohim mich hieher gesandt 45 5) und 50 20 (ihr habt mir Unheil zugedacht, Elohim hat es zum Heil erdacht, damit er tue was heut am Tag liegt, ein grosses

Volk am Leben zu erhalten); beide Aeusserungen zugleich Belege für den sittlichen Charakter der göttlichen Vorsehung. Der fromme Beschauer sieht hintennach in den früheren Erlebnissen den vorausweisenden Finger Gottes und er erkennt in der ganzen Führung den wunderbaren, gross angelegten, zuweilen weit über das Einzelleben hinausreichenden Zweck Gottes. Weitere Beispiele sind Ge 24 50, Ex 13 17, 1 S 9, 2 S 17 14, vgl. 1 K 22 19 ff.; sogar in der Simsongeschichte herrscht ein (roher) Vorsehungsglaube Ri 14 4; Bileam kann den Plan Jahwes nicht hindern. Auch der Gedanke der Prüfung (Versuchung) zum Zweck des sittlichen Befunds mag hier noch einmal erwähnt werden. Der vorausgehende Schwur Jahwes wird in der Geschichte eingelöst Ge 50 24, vgl. Dt 34 4, 2 S 3 9. Die Weissagungen Jahwes gehen in der Geschichte in Erfüllung, vgl. die Träume in der Josephgeschichte, die Verheissungen an die Väter, das Wort über Jerobeam 1 K 11 31, das Wort über Ahab und Isebel, das Jehu verwirklicht 2 K 9 25. 36 u. s. w.

Dieser Vorsehungsglaube lebte in Israel gewiss nicht bloss in den Herzen der religiösen Geschichtschreiber (des Jahwisten und des Elohisten), sondern auch im Volk. Unter allen Umständen ist er der beste Beweis dafür, dass Jahwe nicht als blindwirkende Naturmacht oder als launischer Despot mit Zornesausbrüchen und Huldergüssen gedacht ist, sondern als bewusste Persönlichkeit; und weil der Vorsehungsplan die Form der weisen, gütigen Lenkung, ja der sittlichen Erziehung hat, ist dadurch die Erkenntnis von der sittlichen Persönlichkeit Jahwes sichergestellt.

6. Die religiöse Intensität. Die Lebensbetrachtung in der vorprophetischen Zeit ist eine intensiv religiöse. Das Leben der Stammväter erscheint bis ins Kleinste hinein als von Jahwe geregelt, überall fühlen sie sich von Jahwes Wirkung um-

geben. Der gleiche Zug geht durch die Erzählungen der nachfolgenden Zeit. Jahwe wird in allen Dingen befragt, vom Volk wie vom Einzelnen Ri 20 18. 23, 1 S 14 37, 1 S 23 2 u. s. w; wenn man einmal Jahwe nicht fragt, dann geht es schief Jos 9 14; Orakel (Efod) und Jahwetora vermitteln diese beständige Lebensführung. All sein Anliegen bringt der Israelit zu Jahwe 1 S 1 9, Ri 13 8 u. s. w.; das ganze Volksleben wie das Leben des einzelnen Israeliten vollzieht sich vor dem Angesicht Jahwes. Jahwe sorgt für alles, von Jahwe kommt alles, in Jahwes Namen tut man alles, so wie David und Jonatan einen »Jahwebund« miteinander schliessen 1 S 20 8. Charakteristisch für den Jahweanhänger ist der unbedingte Glaube und der unbedingte Gehorsam, wie beides in Abraham typisch abgebildet ist. Der Glaube ist ein absolutes Zutrauen zu Jahwe, festbegründet durch alle geschichtlichen Erfahrungen, durch Jahwes Allmacht (die sich gerade da zeigt, wo Menschen keine Möglichkeit mehr sehen Ex 14 14 u. s. w.) und durch die sittliche Persönlichkeit Jahwes, der einen Heilsplan hat. Die Sünde des Volks ist der Mangel an Gottvertrauen Nu 14 11, vgl. 20 7 ff. Der unbedingte Glaube im Tun ist der unbedingte Gehorsam, die absolute Hingabe an Jahwe. Jahwe verlangt den Menschen ganz und gar für sich, er fordert unter Umständen von ihm alles, was teuer ist Ge 12; 22; eignes Meinen und Wollen ist dem Menschen nicht erlaubt 1 S 13 5 ff., 15 10 ff. »Jahwe allein!« das ist die Parole der Jahweleute. Jahwe allein muss verehrt werden, Jahwe allein darf gross dastehen; er selbst wählt sich äusserlich unscheinbare Werkzeuge, damit seine Grösse offenbar werde 1 S 16 11, Ri 7 2, 1 S 14 6 u. s. w.

Diese religiöse Intensität ist also zunächst das Kennzeichen von J und E; sie ist das auffälligste Merkmal der israelitischen Geschichtschreibung, das dem Cha-

rakter aller der geschilderten Helden, der Natur der einzelnen Erzählung wie der ganzen Geschichtschreibung anhaftet. Es hat aber nicht etwa darin seinen Grund, dass der israelitische Geschichtschreiber einen religiösen Zweck verfolgte, sondern umgekehrt: weil in Israel solche intensive Religiosität vorhanden war, deswegen entstand in ihm die religiöse Geschichtschreibung. Denn es ist nicht so, dass die religiöse Intensität erst den geschichtlichen Ueberlieferungen von J und E als Tendenz eingeflösst worden wäre. Das Deboralied ist Beweis genug dafür, dass die religiöse Intensität alt und ursprünglich ist. Auch manche alte Vätersage hat von Haus aus diesen Zug, wenn wir auch nicht vergessen dürfen, dass der religiöse Charakter mancher dieser Sagen in ihrer ursprünglichen Eigenschaft als Göttersagen begründet ist. In der Konsequenz der intensiven Religiosität lag der Widerspruch gegen das Königtum, das als Mangel an Jahweliebe, an Glauben und Gehorsam betrachtet wurde. Möglicherweise ist dieser Widerspruch alt, denn es können die beiden Anschauungen nebeneinander hergegangen sein, die eine, die den König für Jahwes Gesalbten, die andere, die ihn für einen Nebenbuhler Jahwes hielt.

So war in Israel die Religiosität, das Gottvertrauen und der Gottesgehorsam lebenumspannende Macht, auch in solchen Gebieten, wo sie es bei uns jetzt nicht mehr sind. Freilich auch in Israel nicht immer in der allgemeinen Volksempfindung, sondern teilweise im Gegensatz zu ihr. An sich ist diese intensive Religiosität weder allein israelitisch (vgl. Islam), noch immer etwas Vorzügliches. Die ungeheure Religiosität, das Gegenstück zu Jahwes Exklusivität, war wie wir sahen, zuweilen im Streit mit der Sittlichkeit. Aber daneben steht die grossartige Tatsache, dass in Israel die Religiosität gerade ins sittliche Gebiet geleitet

wurde; sie galt dem sittlichen Jahwe; sie wurde die sittliche Leistung Ge 15 6.

7. Zusammenfassung.

Die Untersuchung der nachmosaisch-vorprophetischen Periode von seiten der bisherigen kritischen Schule hat einseitig den Besitz des gemeinen Mannes betrachtet und ihr Augenmerk zu sehr auf die Elemente niederer Erkenntnis und tieferstehenden Glaubens gerichtet. Diese Elemente sind ja vorhanden; aber es ist für die religionsgeschichtliche Forschung mindestens ebenso wichtig, für die theologische überwiegend wichtig, den Besitz der führenden Geister zu erkunden und darzustellen. Wie man von einer »Theologie der Propheten« redet, so müsste auch einmal eine »Theologie« der Zeit zwischen Mose und Amos geschrieben werden. Die bisherige kritische Forschung hat ausserdem den vorhandenen religiösen Literaturstoff mittelst des literarkritischen Messers nach ihrer zuvor gefassten Theorie zugeschnitten; diese Theorie aber war, dass der sittliche Monotheismus, der sittliche Charakter Jahwes, das Sittengesetz, der religiöse Individualismus erst Errungenschaften der schriftstellernden Prophetie seien. Diese Theorie stützt sich nicht auf die Literatur, sondern ordnet sich die Literatur unter; sie kann nur mühsam und nur mit Nichtbeachtung offenkundiger Tatsachen behauptet werden. Die hervorragende und begeisterte Beschäftigung der kritischen Richtung mit der Prophetie hat zu einer einseitigen Ueberschätzung derselben geführt. Man sah in der Prophetie den Extrakt der israelitischen Religion, »vorexilische Jahweprophetie« und »israelitische Religion« wurden gleichgestellt, das Nachfolgende war Verfall, Verknöcherung, das Vorausgehende schwacher Ansatz. Es muss ja dabei bleiben, dass die Prophetie

schöpferisch Neues brachte. Aber die Art, wie Amos plötzlich aus dem Nichts aufstand, war ein völliges Wunder, ein rätselhafter Bruch, der sich gerade in der entwicklungsgeschichtlichen Anlage stets merkwürdig ausnahm.

Um den höheren Gottesglauben und die reinere Ethik der vorprophetischen Periode zu erweisen, würde es genügen, die Urgeschichten Gen 2—11 mit ihrem kosmischen, tiefsittlichen Gottesglauben, die Josephgeschichte [1]) mit ihrem allgemeinen Monotheismus, ihrer universalen Sittlichkeit und ihrem Vorsehungsgedanken, die Tatsache der intensiv-religiösen, monotheistisch-sittlichen Geschichtschreibung des Jahwisten und des Elohisten zu erwähnen. Aber zunächst, noch unter dem Bann der kritischen Theorie, wird diese ganze Literatur als Gesamterscheinung zeitlich zu nah mit den Propheten verbunden. Doch haben wir wiederholt ausgesprochen, wenn die genannten Gedanken durch die Propheten völlig neu geschaffen worden wären, dann hätten sie nicht so rasch die Geschichtschreibung ergreifen können. Ausserdem enthalten die einzelnen Stücke jener Geschichtsliteratur, die der Zusammenfassung vorausgehenden Einzelgeschichten Beispiele hoher Frömmigkeit und reiner Erkenntnis genug: Anzeichen monotheistischer Gottesvorstellung, die Vorstellung von Jahwe als kosmischer himmlischer Grösse, das religiöse Recht des Individuums, den Glauben an Jahwe als sittliche Persönlichkeit und bewussten Lenker der Geschicke, die durchgreifende Behauptung des Sittengesetzes und die religiös-sittliche In-

[1]) Die merkwürdig hohe Religionsstufe der Josephgeschichte ist immer aufgefallen. Jetzt bringt Luther (l. c. 142) die Lösung: diese Geschichte ist ein reines Erzeugnis des Jahwisten; ohne durch massive Vorlagen (wie teilweise bei den Vätersagen) belastet zu sein, kann er hier ganz seine freie Gotteserkenntnis und universale Sittlichkeit walten lassen.

tensität. Es blieb dabei für Amos und seine Genossen noch ein grosses Stück Arbeit übrig: sie haben die monotheistische Gotteserkenntnis, die Universalität und den geschichtlichen Personwillen Jahwes klar und bis zur Gewissheit des Dogmas herausgehoben, sie haben das Sittengesetz zum Weltgesetz gemacht, das Schuldbewusstsein geläutert und vertieft, den Erwählungsgedanken wie überhaupt die ganze Religiosität in Einklang mit der Sittlichkeit gebracht und die Sittlichkeit vom Kultus definitiv losgelöst. Das letzte allein wäre gross genug, um ihre Einzigartigkeit zu erweisen. Aber sie hätten an ihre grandiose Arbeit gar nicht herantreten können, wenn ihnen nicht ganz bedeutend vorgearbeitet worden wäre.

Die Frage nun, ob die Entwicklung von Mose an bis zu den Propheten stetig und langsam aufwärts stieg, so, dass Mose die niedrigste Sprosse bezeichnen würde, über die in Gestalten wie Samuel, Elia, Jahwist, Elohist, weitere Sprossen eingefügt worden wären, oder ob Mose selbst der viele Jahrhunderte überragende Urheber war, lässt sich nicht entscheiden. Beides ist möglich. Nach sonstigen Analogien ist es fast wahrscheinlicher, dass Moses himmelhohes Werk zunächst nur ganz schwach und spärlich verstanden und durchgeführt wurde, bis es im Lauf der Jahrhunderte mehr und mehr eindrang und endlich in den grossen Propheten gleichgeartete Geister fand, die das Werk des Einsamen fortsetzten. Wie schwer hat sich die Erkenntnis des sittlichen Ideals Jesu nur einigermassen durchgesetzt, auch von den besten Geistern und zum Zweck der Durchführung in schematische Formeln und in das Handwerkszeug einer äusserlichen Kirchenzucht umgesetzt! Es wäre denkbar, dass Mose in der Gotteserkenntnis und noch mehr in dem sittlichen Erfassen Jahwes und in der sittlichen Forderung sein Volk, auch die Besten desselben,

bis Amos überragte, und dass die Entwicklung der nachmosaisch-vorprophetischen Periode darin bestand, das Erbe Moses zu bewältigen.

Doch das ist strittig. Aber etwas anderes ist gewiss. Wir beobachteten in der vorprophetischen Periode ein merkwürdiges Nebeneinander von hoher und niedriger Gotteserkenntnis, ein Ringen zwischen Geist und Fleisch, Gut und Böse, einen teilweise heissen Kampf für Jahwe. Nicht so, dass Israel schlechter war als seine Nachbarn und deswegen der Kampf gerade hier brannte. Vielmehr war Israel gerade als Volk besser, sittlich tüchtiger, geistig höher als seine Brüder und Feinde, und nur weil hier der Konflikt spielt, ist sein Ruf schlechter geworden als sein Charakter war. Israel wollte in der Hauptsache dem sittlichen Jahwe dienen und diente ihm, und weil der Jahwedienst von Uranfang an besser war als andrer Gottesdienst, überragte Israel seine Umgebung durch sittliche Kraft. Politisch klein wie das Hellenenvolk war es doch neben diesem das geistig bedeutendste Volk des Altertums. Aber in dieser allgemeinen Jahwereligion Israels bemerken wir nun bei sorgfältiger Prüfung einen stets vorhandenen besonderen intensiven Strom, der die allgemeine Jahweverehrung belebt, bewahrt, reinigt, alles andre vernichtet. Wie im Meer der heisse Golfstrom flutet und seinen besonderen heilbringenden Weg zieht, so hier in Israel der intensive Jahwestrom innerhalb der allgemeinen Jahwereligion. Zuweilen war der Jahweeifer mit der allgemeinen Jahweverehrung im Bund, zuweilen standen sie unverbunden nebeneinander, zuweilen brannte Feuer zwischen beiden. Die allgemeine Jahwereligion hat ihre Anfänge vor Mose. Die Quelle des intensiven Jahwestroms aber ist Mose.

Mose.

Von dem was in der nachmosaisch-vorprophetischen Periode zur Auswirkung kam, schliessen wir zurück auf Mose und sein Werk, vom Gehalt des Stroms auf den Gehalt der Quelle. Wir sind dabei geneigt anzunehmen, dass Mose die ihm folgende Periode überragte, weil das durch die Parallelen der Propheten, Jesu, Luthers u. s. w. nahegelegt ist. Bisweilen nehmen wir den ganzen Charakter der israelitisch-jüdischen Religion zuhilfe, um in das Verständnis der mosaischen Schöpfung einzudringen. Da es leichter ist, Moses Werk als Moses religiöses Erlebnis zu bestimmen und da das letztere durch das erstere beleuchtet wird, beginnen wir mit Moses Werk.

Moses Werk.

1. Der von Mose verkündigte sittliche Weltgott Jahwe.

a) Jahwe als sittliche Persönlichkeit. Jahwe ist nicht Naturmacht; grundsätzlich werden alle naturalistischen Züge aus seinem Kultus ausgeschlossen, mit aller Schärfe wendet sich seine Religion gegen den fleischlichen Naturdienst. Jahwe ist vielmehr analog dem Menschen als ein Wesen mit Bewusstsein und Wille vorgestellt. Das ist freilich noch nichts Spezifisches. Auch die anderen höher stehenden Völker denken sich ihren Gott so; Marduk z. B. ist eine wollende, denkende Persönlichkeit. Man wird daher die Anthropomorphismen

und Anthropopathismen in der israelitischen Religion weder als ein Zeichen ihrer Tiefe noch ihrer Höhe werten dürfen; es ist etwas Selbstverständliches, das lehrt der Vergleich mit der babylonischen und der griechischen Religion. Zu seinem Verehrerkreis steht Jahwe in einem positiven Verhältnis, er ist nicht ein Dämon, der bloss gefürchtet, besänftigt oder ausgenützt werden müsste, sondern er ist der gute Gott. Er ist dazu da, seinen Verehrern zu helfen; er gibt ihnen was sie brauchen, Naturgüter und politische Güter. Auch das ist noch nichts Spezifisches. Denn Marduk ist gleichfalls der gute Gott, der seinem Machtbereich hilft und für die Existenz, Erhaltung, Grösse und Zukunft desselben sorgt. Schon das, dass Jahwe in dieser positiven Beziehung zu seinem Verehrerkreis steht, beweist, dass er sittliche Züge hat. Aber das genügt nicht. Auch Marduk hat sittliche Züge. Und es wäre damit gar nichts Neues durch Mose geschaffen worden. Denn wenn Jahwe vor Mose Stammgott war, dann muss er wohl schon vorher sittliche Züge getragen haben. Der Stammgott ist der Herr der Ordnung innerhalb des Stammes; es besteht zwischen ihm und dem Stamm das Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung und Treue; er wacht darüber, dass die Gebote des Blutes und die Stammessitte nicht verletzt werden und dass keiner sich der Stammespflicht entzieht. Das sind lauter Gedanken, die schon Mose vorausliefen und die Mose nicht etwa bloss quantitativ gesteigert hat. Sie sind natürlich in der mosaischen und nachmosaischen Religion auch noch wirksam; aber sie sind Gemeingut der Antike.

Wir nehmen vielmehr an, dass Mose den Gott Jahwe bereits als eine sittliche Persönlichkeit erfasste. Das schliessen wir prinzipiell aus der Voraussetzung, dass Mose wirklich etwas Neues, Epochemachendes, mehr als schon vorher da war, stiftete, und geschichtlich-literarisch

aus dem Befund der nachmosaischen Periode, die ein Verständnis für die sittliche Persönlichkeit Jahwes zeigt. Zweifellos haben nicht erst die Propheten diese Erkenntnis erreicht und vermittelt. So schreiben wir sie dem schöpferischen Genius zu, der die vorprophetische Periode beherrscht, dem Mose.

Als sittliche Persönlichkeit ist Jahwe der Gott des Willens. Jahwe wählt aus, wen er will; der oberste Gesichtspunkt ist sein Wille. Er ergreift den Mose, er will Israel haben, nicht wegen deren Gerechtigkeit, sondern aus freiem Willen, vgl. Gen 12 1. Dieser religiöse Fundamentalsatz von der Ueberlegenheit des göttlichen Willens ist gerade auch für uns noch das unverrückbare Erbe der mosaischen Religion. Den Gedanken konnte bloss ein Antiker ausprägen. Aber Jahwe ist nicht der Gott despotischer Willkür, sondern der bewussten planmässigen Ordnung. Sein Wille ist positiv Ex 33 19; er wählt die Geliebten, um ihnen Gutes zu erweisen und einen weit ausschauenden Heilsplan mit ihnen, durch sie zu verwirklichen. Er geht in Israels Geschichte ein als der leitende Wille. Mit der Erwählung verknüpft sich sofort die Treue Jahwes. Möglicherweise formulierte das schon Mose in der Tatsache einer Bundesschliessung. Im muhammedanischen Allah steckt die Willkür, abzuleiten wohl von dem Nachwirken der Naturmacht oder von der Analogie des menschlich-despotischen Naturells. Dieser Zug fehlt dem mosaischen Jahwe prinzipiell, und wenn er hie und da durchschimmert, ist er mit dem aufsaugenden Charakter Jahwes zu erklären und heute noch in der Gottesvorstellung derer zu finden, die lieber alles restlos auf den Einen Gott zurückführen als neben Gott eine andre Macht annehmen.

Weil Jahwe nicht ein Gott der Willkür, sondern des sittlichen Willens ist, kann auf ihn durch irgend welche

sittlich indifferente oder gar unsittliche Mittel nicht eingewirkt werden. Das ist eines der grossen Unterscheidungsmerkmale der israelitischen von den antiken Religionen. Im »Heidentum« werden alle möglichen Mittel der Askese und der Selbstverstümmelung angewendet, um auf die Gottheit Eindruck zu machen. Solche himmelstürmenden Bräuche sind ja heute noch in allen, auch den höchsten Religionen zu finden als Reste der »heidnischen« Anlage des Menschen. Deshalb kann es uns nicht wundern, dass auch in der israelitischen Religion sich derartige Rudimente finden, vgl. z. B. 1 Sam 26 19. Aber das Prinzip der mosaischen Religion besteht eben darin, diese Vorstellungen auszuschliessen, die Rudimente (Fasten, Selbstverstümmelung u. dgl.) umzubilden und der geistig-sittlichen Jahwereligion einzuordnen, an die Stelle dieser sittlich indifferenten Einwirkung die sittliche (Gebet, Fürbitte) zu setzen. Klassisch ist der Gegensatz zwischen der israelitischen und der »heidnischen« Religion auf dem Berg Karmel zum Ausdruck gekommen. Er ist aber der israelitischen Religion ursprünglich. Wurzel dieser heidnischen Bräuche ist die von Mose ausgetilgte Vorstellung, dass die Gottheit ein finsteres, dem Menschen feindliches oder ein willkürlich wirkendes Wesen sei. Noch tiefere Wurzel ist der Gedanke, dass die Gottheit dem Menschen dienstbar gemacht werden könne und müsse. Hier erhebt sich die mosaische Idee zur absoluten Höhe: Jahwe ist nicht um des Menschen willen da, sondern der Mensch ist um Jahwes willen da. Das ist das Korrelat zum Erwählungsgedanken; nicht immer hat die israelitisch-jüdische Religion beides verknüpft, sondern liess bisweilen den Erwählungsgedanken für sich wuchern. Weil Jahwe so selbstherrlich ist, kann in der Luft dieses mosaischen Jahwe auch der Enthusiasmus nicht gedeihen. In der griechischen Religion werten wir die

orphische Bewegung als einen Höhepunkt; in der israelitischen sind die Nabis nicht gleicher Ehre würdig geworden. Nicht einmal die Tradition gibt Mose einen direkt ekstatischen Zug, so wenig wie Jesus.

Der sittliche Jahwe ist der Gesetzgeber. Durch den Kodex Hammurabi ist es wahrscheinlicher geworden, dass auch Mose ein ausführliches Gesetz aufgestellt hat, das kultische, soziale und individuelle Gebote enthielt. Inhaltlich kann sich das mosaische Gesetz von dem des Hammurabi nicht wesentlich unterschieden haben. Der grundsätzliche Unterschied vom Kodex Hammurabi ist aber der, dass Jahwe sein Wesen in dieser Gesetzgebung erschloss und die Jahweanhänger in dieser Gesetzgebung ihren Gott, Gott, kennen lernen konnten. Ob nun Mose einen zusammenhängenden Kodex gab oder ob er mit der einzelnen Tora anfing, jedenfalls enthüllte sich in dieser Tora dem Menschen Jahwes innere Natur. Aelter als der Gesetzgebergott und vormosaisch ist der Helfergott. Das Werk Moses war's, dass er beide in eine innere Einheit brachte. Ob in der Weise, dass er das Gesetz und die Erfüllung des Gesetzes auf Jahwes anfangende Heilstat und Liebe gründete (Ex 20 2), das ist mir nicht ganz sicher. Jedenfalls aber so, dass er die andern lehrte, in dem richtenden, erziehenden, zürnenden, strafenden Jahwe den zu sehen, der äusserlich und innerlich mit dem Helfer-Jahwe identisch war. In keiner anderen Religion besteht diese Einheit innerlich gefasst. Marduk ist Helfergott, eine Kalamität wird auf Marduks Zorn zurückgeführt und der Versuch gemacht, ihn wieder zum Helfer zu gewinnen; die Zornfälle sind die Ausnahmen, im übrigen ist und bleibt es selbstverständlich, dass Marduk seinem Babylon hilft, er ist ja schliesslich nichts anderes als die in den Himmel erhobene Potenz seines Verehrerkreises. Derartige Gedan-

ken sind im populär-israelitischen Glauben auch vorhanden. Mose aber und die führenden Geister nach ihm haben die Erkenntnis, dass Jahwe von seinem Verehrerkreis absolut unabhängig ist und dass er auch mit diesem nach dem Sittengesetz verfährt. Die Hilfe Jahwes besteht in dem Geschenk der Tora; der Zorn Jahwes ist Strafe und die Strafe hat ihren Zweck.

Zu diesen positiven Merkmalen der sittlichen Persönlichkeit Jahwes tritt nun von Anfang an das negative der Exklusivität. Es ist ein Grundzug der mosaischen Religion, dass Jahwe »eifersüchtig« ist, alles beherrschen will, alles vom Menschen verlangt, unbedingte Hingabe erwartet, keinen Gott und keinen Menschen neben sich duldet, umgekehrt dem Menschen alles sein will und kann. Das ist zunächst etwas rein Formales; weil aber Jahwe sittliche Persönlichkeit ist, wirkt diese Exklusivität und Intoleranz sittigend. Nur nimmt sie bisweilen eine Art an, die sittlich anstössig zu sein scheint. Jahwe verbietet nicht nur, dass sein Anhänger sich mit irgend einem andern Gottesdienst einlasse oder sich mit einem fremden Volk tiefer berühre; sondern er geht geradezu darauf aus, die Träger fremden Glaubens auszurotten. Diesen »kriegerischen« Charakter hatte wohl schon der mosaische Jahwe; denn in Kanaan kann er nicht entstanden sein; er ist eine der Wurzeln des Siegs über die Kanaaniter, nicht die Folge desselben. Wir denken jetzt nur an die religiöse Seite der »Kriegsnatur« des Jahwe und der Jahweleute. Sie hat für uns etwas Befremdliches. Warum müssen die Feinde Jahwes vertilgt werden? Die politische Erklärung (z. B. mit dem räuberischen Charakter Amaleks usw.) genügt nicht, weil es eben ein religiöser Kampf war und weil gewiss politisch klüger manchmal die Milde gewesen wäre 1 K 20 31 ff. Es mag ein pädagogisches Motiv mitgespielt

haben und ausserdem beachten wir, dass der heilige Krieg Jahwes nirgends ein Eroberungskrieg war; die mosaische Religion Jahwes ist nicht durchs Schwert ausgebreitet, sondern nur durchs Schwert verteidigt worden. Aber es bleibt für uns ein Anstand; erst den Propheten ist das Bewusstsein von der unnötigen Schärfe ihrer Religion aufgewacht, vielleicht vor allem durch die Erkenntnis, dass Israel nicht besser sei als die anderen Völker.

Mit dieser Schärfe der mosaischen Religion verbindet sich eine gewisse Härte des Jahwecharakters überhaupt. Der Jahwe des Mose ist eine einseitige Willenspersönlichkeit, seine Herolde sind einseitige Willensnaturen, der Eifer um Jahwes Willen verzehrt sie, schonungslos werden die Gebote Gottes durchgeführt. Die Leviten hauen rücksichtslos alles nieder, Achan muss mit seiner ganzen Familie elendiglich sterben, die Schandtat Gibeas kostet den Stamm Benjamin das Leben usw. Diese Härte Jahwes ist nicht von der Literatur künstlich gemacht, sondern sie entspricht wohl dem mosaischen Jahwe. Es mag darin noch etwas durchleuchten von dem Grauen vor der antiken Naturmacht (vgl. Ge 31 42, 1 S 11 7, Ex 4 24—26, 19 16); ebenso war die Tatsache von dem weitreichenden Verderben des Bösen auch dem antiken Menschen offenkundig. Gewiss aber hatte die Strenge Moses ihren pädagogischen Zweck. Noch bis in die Propheten hinein geht dieser Charakterzug, die herbe Strenge, der das Sittengesetz wichtiger ist als der Mensch und die vom Menschen das höchste Ideal verlangt. Ich stehe nicht an, zu sagen, dass Gott selbst tatsächlich herb war gegen sein altes Volk. Israel musste durch eine schwere Schule der Zucht, weil es so wertvoll werden sollte. Unter dieser Zucht entstand das Volk, das der Welt die Sittlichkeit überlieferte; durch die strenge Strafe musste das Gefühl der Verantwortung und der Schuld zum menschlichen

Besitz gemacht, der Begriff der Sünde klar gestellt werden. Dann, als die Begriffe Gesetz, Gerechtigkeit, Schuld erobert waren, kam die neue Religionsstiftung, die den Unterschied zwischen Sünde und Sünder klar verkündigte und zu dem sittlichen Ideal die sittliche Kraft fügte. Jetzt war das Anschauen der Herrlichkeit Gottes, die in dem Religionsstifter erschien, dem Menschen nicht mehr unheimlich und unerträglich, sondern der höchste Lebensgewinn Ex 34 30, Joh 1 14.

b) Jahwe der Eine Gott.

Die Frage, ob Mose eine monotheistische Gotteserkenntnis und Gottesverehrung gehabt und gepflanzt habe, ist in letzter Zeit neu behandelt worden. In einer ausserordentlich wertvollen Untersuchung hat Bäntsch (s. S. 3) das Wort dazu ergriffen; er ist von aussen und von der vormosaischen Antike aus an die Sache herangetreten. Der Kern seiner Ausführungen ist folgender: Die urkundlichen Ueberlieferungen zeigen, dass schon im alten Babylonien und Aegypten, auch in Syrien und Kanaan eine Art Monotheismus vorhanden war. Dieser altorientale Monotheismus unterscheidet sich freilich wesentlich vom israelitischen: dort ist er Spekulation, eine Abstraktion aus dem Polytheismus, hier eine durchaus praktische Sache, dort nur für die Wissenden berechnet, hier mit allem Nachdruck in alles Volk hineingetragen, dort schliesst die monotheistische Spekulation den Polytheismus in sich ein, der »Eine Gott« ist der summus deus als Summe der vielen Einzelgötter, hier ist der Polytheismus strikt ausgeschlossen und vernichtet; dort ist der »Eine Gott« eine astrale Gottheit, eine pantheistische Naturmacht, hier ist er eine ethische, vom Naturhaften gelöste Persönlichkeit. Immerhin ist es aber auf beiden Seiten Monotheismus. Es besteht auch ein historischer Zusammenhang zwischen altorientalischem und israelitischem Monotheismus, wie das AT. selbst ihn behauptet, das Abram mit

Ur und Ḥaran, Joseph mit Heliopolis, Mose mit Aegypten und Midian in Berührung bringt. Speziell die (ursprünglich kanaanitische) Abrahamfigur ist wichtig; sie ist der Typus einer monotheistischen Religion in Kanaan zwischen 2000 und 1400, der Verehrung des El Eljon, des höchsten Himmelsgottes, wie sie auch in den Amarnabriefen sich bekundet und die nach ganz deutlichen Anzeichen mit der babylonischen Mondreligion zusammenhängt. In dieser gesamten antiken Welt, die in ihren Spitzen monotheistisch gesinnt war, standen nun auch die vormosaischen hebräischen Stämme am Sinai. Sie verehrten (abgesehen von ihren kleinen Lokalgöttern) den Sinaigott Jahwe als summus deus, welcher Jahwe, ursprünglich Wettergott, in gar alter Zeit eine Verbindung mit dem monotheistisch-astralen Sinai-Mondgott eingegangen war. Dies war das Milieu des Mose: die Hebräerstämme selbst mit einem Ansatz zum Monotheismus, inmitten einer Welt voller Ansätze zu höherer, monotheistischer Gotteserkenntnis, von denen jedenfalls ihre bedeutenderen Persönlichkeiten, jedenfalls Mose, berührt waren. Die Hauptsache an der Schöpfung Moses ist ja wohl sein religiöses Erlebnis, aber die begriffliche Form, in der er sein Erlebnis ausdrückte und weitergab, richtet sich nach dem Stand seiner religiösen Erkenntnis und der Erkenntnis seiner Zeit. Und darum ist es von grosser Wichtigkeit zu betonen, dass die Luft um Mose bereits mit monotheistischen Keimen gefüllt war. Weil nun aber Mose einen nationalen Staat gründen wollte, musste er den Einen Gott Jahwe in die Schranke der Nation einengen, so entstand ein Verhältnis, das mit der Formel richtig getroffen ist: Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes. Theoretisch-universal ist der Monotheismus Moses also nicht, aber praktisch-religiös; nicht monotheistische Jahwelehre, aber monotheistischer, auf Israel beschränkter Jahweglaube.

Soweit Bäntsch. Seiner Ansicht nach ist also wohl Mose für sich selbst praktischer Monotheist gewesen, aus pädagogisch-praktischen Gründen aber er hat dem Volk einen nationalbeschränkten Jahwe gegeben. Die AT.lich-religionsgeschichtliche Forschung hat nun die Aufgabe, die sämtlichen vorhandenen Beispiele des »altorientalischen Monotheismus« genau auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, ihren antiken (speziell vormosaischen) Charakter zu untersuchen und festzustellen, ob sie in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, monotheistisch wirken und ob die polytheistische Abstraktion als monotheistische Spekulation gewertet werden kann. Trotz allem Fragen und Zweifeln wird doch vom »altorientalischen Monotheismus« soviel übrig bleiben, dass ein Monotheismus Moses nicht mehr als etwas Unglaubliches erscheint. Wir dürfen zum mindesten in diesem ahnungsweisen altorientalischen Monotheismus eine Vorbereitung für das Werk Moses, eine Art Horizonterweiterung bezüglich der kulturellen und religiösen Erkenntnis, also auch der Gotteserkenntnis erblicken.

Indes sind Babylonien, Aegypten und Kanaan nicht die einzigen Länder, in denen sich ein antiker Monotheismus findet. Vielmehr war und ist der monotheistische Grundzug, die Vorstellung vom Einen Himmelsgott, allen Religionen, auch den primitiven eigen. Die religionsgeschichtlichen Stimmen dürfen nicht mehr überhört werden, dass in jeder Religion, in der griechischen wie in der der Negerstämme, der selbstverständliche Glaube an die über den Göttern bzw. über den Geistern seiende Gottheit vorhanden ist. Es scheint, dass die primitiveren Völker, deren Glaube sich auf die Verehrung der bösen Geister beschränkt, diesen monotheistischen Grundgedanken noch leichter festhalten als die entwickelteren Kulturstaaten, in denen die verschiedenen Götter zu einem polytheistischen

System (vielleicht mit monarchischer Spitze) zusammengeschlossen wurden. In diesen entwickelteren Religionen hat sich allem nach die Erkenntnis eines abstrakten Göttlichen über den Einzelgöttern ausgebildet (cf. Kodex Hammurabi, Μοιρα, Allah, das S. 32 erwähnte Elohim der israelitischen Literatur), während die primitiven Völker die Erkenntnis des persönlichen Schöpfergottes deutlicher bewahren.

Vgl. Spieth, Die Ewestämme; Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin, 1906 (s. Christl. Welt 1907, Nr. 7): die Ewer unterscheiden drei Klassen übernatürlicher Wesen, den Himmelsgott, die Erdengötter und die Zauberkräfte. Der eine höchste Gott ist entweder mit dem Himmel identifiziert oder ist der Himmel sein Kleid. Er ist der Gott der Ferne, durch Schuld des Menschen weit weggezogen; nur selten richtet man Opfer und Gebete an ihn; wenn ein Mensch in höchste Lebensgefahr kommt, wendet er sich in kurzem Stossseufzer an diesen „grossen Gott", dessen Kind er sich nennt. Auch in Sprichwörtern kommt das Bewusstsein von diesem höchsten Gott noch zum Ausdruck: wenn du Gott etwas sagen willst, so sag es dem Wind; das Gebilde Gottes (der Mensch) darf nicht sterben (Trostformel für Kranke); wir sind in Gottes Hand; Gott, der den Mund geschaffen hat, gibt ihm auch Speise; Gott wird dich finden (gegen den Bösewicht); Gott will nicht, dass einer seinen Bruder betrüge. Wenn einem Kind Vater und Mutter gestorben sind, so stellt es sich auf den Weg und klagt der Sonne sein Leid, die Sonne wird es hören und es Gott sagen. Hin und wieder findet man im Land Priester und einzelne Anhänger des „grossen Gottes"; sie kleiden sich bei allen gottesdienstlichen Verrichtungen in weisse Baumwolltücher. Die Erdengötter haben Wohnungen oder einen Ort, wo sie sich zu Zeiten manifestieren, auf Bergen, Felsen, Quellen u. s. w.; sie vermitteln zwischen dem Menschen und dem Himmelsgott.

Da wir nun von der Glaubensvoraussetzung ausgehen, dass Gott durch Mose wirklich etwas der Welt Neues mitteilen wollte, etwas was sie nicht von Anfang an besass (wie den allgemeinen Monotheismus) oder was sie schon errungen hatte (wie die praktisch-monotheistischen Regungen

des alten Orients), und da es auch rein religionsgeschichtlich betrachtet merkwürdig wäre, wenn Moses Schöpfung tiefer stünde als das Niveau der vorausgehenden Zeit, so nehmen wir mit einem hohen Grad von Gewissheit an, dass Moses Religion eine monotheistische war.

Den Hauptbeweis hiefür ziehen wir aber nicht aus der vormosaischen Antike, sondern aus der nachmosaisch-vorprophetischen Periode. Wir erkannten, wie tief der Monotheismus schon vor den Propheten in den führenden Geistern eingewurzelt, im Charakter der ganzen Religion (im Gedanken der Erwählung) begründet war. Die nächstliegende Annahme ist dann doch wohl die, dass er von dem Stifter der Religion begonnen wurde. Leider zieht Bäntsch nicht die volle Konsequenz seiner bedeutsamen Ausführung. Nach ihm hat Mose seinen Monotheismus wieder national beschränkt; erst im Lauf der Zeit wanderte dann in Israel auch der theoretische Monotheismus, die Jahwelehre ein (vgl. die Urgeschichten); zunächst gingen Jahweglaube und Jahwelehre ohne innere Verbindung nebeneinander her, durch die Propheten und durch die nationale Katastrophe wurden beide verschmolzen und der universale Monotheismus geschaffen. Aber wenn der theoretische Monotheismus ansätzlich schon sogar vor Mose da war, warum sollte er dann nachher so lang gebraucht haben, bis er wieder eindrang und mit dem vorhandnen praktischen Jahweglauben zusammenfloss? Es ist mir viel wahrscheinlicher, dass die monotheistische Erkenntnis in einer schöpferischen Persönlichkeit ihren Urquell hatte und allmählich durchbrach, als dass eine zunächst beschränkte Gotteserkenntnis sich mit einer von aussen hinzugekommenen universalen Erkenntnis verknüpft hätte. An welchem Punkt des Auslands soll die universale Gottesidee entstanden sein? warum wäre sie gerade als

Jahweidee aufgenommen worden? wer wäre der Genius gewesen, der Jahweglauben und Jahweidee in eins geschmolzen hätte? Mir scheint, dass Bäntsch seine Prämissen nicht für stark genug befand oder sie nicht genügend ausnützte. So schliesst er doch wieder mit einem prinzipiellen Unterschied zwischen dem Jahwe des Mose und dem Jahwe der Propheten. Das hat man nach den 80 ersten Seiten seiner mutigen Broschüre nicht erwartet.

Von dem vorhin erwähnten allgemeinen Monotheismus des primitiven Menschen unterscheidet sich der mosaische Monotheismus in dem wesentlichen Punkt, dass der Jahwe Moses das ganze Leben beherrscht und in eine stetige, ausschliessliche, intensive wechselseitige Verbindung mit dem Glaubigen eintritt. Da der Jahwe Moses zugleich sittliche Persönlichkeit ist, so ist also die Religion des Mose die Religion des Einen sittlichen Gottes. Daher enthält sie keine Mythologie und keine geschlechtliche Doppelheit.

Das Werk Moses ist die Durchsetzung des Einen sittlichen Gottes. Er tat dies nicht auf theoretische, sondern auf praktische Weise, er schenkte dem Volk nicht einen Gottesbegriff, sondern das Leben des sittlichen Gottes; weder predigte er, dass es nur Einen Gott gebe, noch negierte er die andern Götter. Allerdings stellte er eine דעת יהוה auf; aber dieses דעת ist eine praktische Sache wie in 1 S 2₁₂ und bei Hosea; nicht: ihr müsst wissen, dass Jahwe der einzige Gott ist, sondern, was Jahwe für ein Gott ist, was für eine Art er hat und haben will. So führte Mose den Monotheismus durch hauptsächlich in der Form der oben erwähnten Exklusivität und Intensität Jahwes und des Jahwedienstes. Er prägte seinem Volk ein, dass die sämtlichen, schon bisher unter dem Namen Jahwe verehrten Lokalgottheiten eine einzige Person seien, dass alles was das Volk aus der

göttlichen Welt empfing, von Jahwe stamme; so musste der Eindruck entstehen, dass Jahwe eine ganz gewaltige, allbeherrschende Lebensmacht sei. Er machte dem Volk klar, dass es nur dem Jahwe verpflichtet sei (eben weil es alles von ihm empfängt); er forderte von Israel, dass es alles, was es an Religion übt, dem Jahwe gebe. Vor allem stellte er fest, dass nur der Jahwedienst ein richtiger Gottesdienst sei, der andre nicht. Deswegen dulde dieser Jahwe absolut keine Verehrung eines Anderen und absolut keine eigene Verehrung in fremder Weise. Mit solchen Axtschlägen hieb Mose alle andern grossen und kleinen Götter nieder, so dass schliesslich nur der Eine Gott übrig blieb, auch für die Erkenntnis. Mit solchen Gedanken schuf Mose unsern Begriff des »Heidentums«. Diese Intoleranz Jahwes, die schon in der mosaischen Stiftung klar liegt, hat nicht erst zum praktischen Monotheismus geführt, sondern sie wurzelt selbst in der monotheistischen Erkenntnis und in der praktisch-monotheistischen Tendenz. Erhalten und weitergetragen wurde der Monotheismus Moses durch Persönlichkeiten, die in seinen Spuren wandelten; Jahwe wurde nicht etwa dadurch zum Weltgott, dass sein Verehrerkreis sich ausbreitete oder seine Zentrale zur Weltstadt wurde, sondern dadurch, dass es ihm nie an Verehrern fehlte, die ihm mit absoluter Hingabe und Exklusivität dienten. Als dann die führenden Geister (vielleicht unter dem Einfluss des Auslands) anfingen, sich mit den Menschheitsproblemen und mit kosmischen Problemen zu beschäftigen, wurde der praktische Monotheismus zum theoretischen Dogma.

2) Die Verknüpfung von Religiosität und Sittlichkeit.

a) Die religiöse Intensität. Als ein Hauptmerkmal der israelitischen Religion haben wir die religiöse

Intensität kennen gelernt; wenn irgend etwas, so muss sie gleich von Anfang an mitgewirkt haben. Sie ist die Kehrseite der Exklusivität Jahwes; Jahwe ist dem Glaubigen ein und alles, die Religion beherrscht das Leben. An sich ist die intensive Religiosität etwas sittlich Indifferentes, sie kann je nach ihrem Inhalt auch verderblich wirken und auf die Entwicklung des menschlichen Charakters gar keinen oder auch einen verhängnisvollen Einfluss ausüben. Es hat in der israelitischen Religion immer wieder Augenblicke und Zeiten gegeben, in denen die Religiosität die Sittlichkeit verzehrte, es hat Personen gegeben (Nasiräer wie Simson, die Nabis), die bloss religiös, nicht sittlich arbeiteten. Aber das waren Ausnahmen; sie haben entweder darin ihren Grund, dass die Religiosität die Sittlichkeit für einen Augenblick notwendig aussetzen musste oder darin, dass die Sittlichkeit nicht genügend Macht hatte. Im Prinzip ist die Intensität der mosaischen Religion eine sittliche und sittigende, weil der Gott, in dessen Dienst sie stand, eine sittliche Persönlichkeit war. So bemerken wir in der mosaischen Schöpfung nicht bloss die intensive Religiosität, sondern auch die sittliche Kraft.

b) Die Sittlichkeit. Wir nannten Jahwe den Gott des Willens. Wenn wir die israelitisch-jüdische Religion in ihrer Gesamterscheinung überblicken und charakterisieren wollen, so haben wir sie als die Religion des Willens zu bezeichnen, ebenso ihre genuinsten Anhänger als ausgesprochene Willensmenschen. Der instinktive Antisemitismus der alten Zeit, der Hass, den namentlich die Griechen gegen die Juden hatten, wurzelte in dem Widerspruch des lebensfrohen, ästhetisch gerichteten Menschen gegen die kalte, eherne, phantasielose Sittlichkeit, wie sie im Judentum allmählich zur starren Form geworden war. Auch die Propheten sind, die Nüancen im einzelnen abgerechnet,

Willensnaturen, sie wollten auf den Willen einwirken, den Willen neumachen, sie ringen um die rechte Sittlichkeit. Die Propheten haben die Sittlichkeit nicht zum erstenmal gefordert; die nachmosaisch-vorprophetische Periode in ihren führenden Geistern treibt sittliche Arbeit und sittlichen Kampf. Diese der israelitischen Religion anhaftende Betonung des menschlichen sittlichen Willens geht auf Mose zurück; von ihm als dem Schöpfer entsteht die nüchterne Ethik, die das israelitische Geistesleben so stark beherrschte, dass für ästhetische Lebensbetätigung, für heissen Mysterienkult und für das Spiel der Mythologie kein Raum blieb. Aber die mosaische Schöpfung ist nicht Ethik, sondern sittliche Religion. Schon Mose muss derjenige gewesen sein, der die beiden Haupttriebe des israelitisch-jüdischen Geistes, die intensive Religiosität und die sittliche Willenskraft verknüpfte. Man sagt gewöhnlich, erst die Propheten von Amos an hätten Religion und Sittlichkeit zusammengeschmiedet. Aber das ist nicht möglich. Wäre die intensive Religiosität sich so lang selbst überlassen geblieben, so wäre die Religion Israels geil und unfruchtbar geworden. Umgekehrt hätte die sittliche Forderung ohne die religiöse Kraft sich nicht durchsetzen können. Und die nachmosaisch-vorprophetische Periode lieferte uns die Beispiele dafür, dass schon vor den Propheten die intensive Religiosität sittlich war und die sittliche Lebensbetätigung im Gehorsam gegen Jahwe geschah. So kommen wir zu dem Schluss, dass Mose der Urheber jener bedeutungsvollen Verbindung war.

c) Die Verknüpfung von Religiosität und Sittlichkeit. In die Form des religiösen Drangs goss Mose den Inhalt des sittlichen Lebens. Er gab dem religiösen Eifer die rechte Beschäftigung: Jahwe zu dienen durch beständige Erfüllung seines sittlichen Willens. Diese sitt-

liche Einwirkung wird Mose zunächst einmal in der Reinigung des Kultus ausgeübt haben.

Es ist für uns fast unmöglich zu bestimmen, wie der mosaische Kult beschaffen war. Gewiss ist auch Mose nicht einfach zerstörend vorgegangen, noch hat er neue kultische Formen geschaffen; sondern er hat wohl das Vorhandne dem Jahwedienst eingeordnet, wo es not tat gereinigt und den Trieb zur Vergeistigung, Umdeutung, Symbolisierung eingepflanzt. Lade, Sabbat, Neumondfeier, Passah, Beschneidung werden aus der vormosaischen Zeit stammen, Sabbat vermutlich als Vollmond-, Passah als jährliches Sühnefest, die Lade vielleicht aus den allerersten primitiven Anfängen des Jahwekultes. Zweierlei scheint sicher zu sein: einmal dass Mose sämtliche Kulte und Bräuche, soweit es ging, Jahwe unterstellte, alles übrige verwarf; sodann dass er sofort eine ganz starke Mauer gegen allen sinnlichen, naturhaften Kult aufrichtete und aus dem Jahwekult alles Sinnliche, Fleischliche, Naturhafte aufs strengste ausschloss. Hier hat das Werk Moses gewiss den schwersten Stand gehabt und ist seine Wirkung nur auf wenige beschränkt geblieben. Mit Recht vermutet Procksch (l. c. 91 f.), dass die älteste Rezension vom goldnen Kalb Ex 32 nicht von einem goldenen Kalb, sondern von einem wilden Freudenfest sprach. Das war der uranfängliche Kampfgegenstand Moses. Wie hart sein Kampf war, ersehen wir aus dem Kodex Hammurabi, der unbefangen die Tempeljungfrau, das Weib Marduks, in seine Rechtssphäre eingliedert. Ob Mose schon eine Bestimmung gegen den Bilderdienst erliess, ist nicht sicher auszumachen; in der Konsequenz seiner Intoleranz gegen allen sinnlichen Kult liegt auch das Verbot des Bilderkultes. Die Lade ist kein Gottesbild, eher ein Beweis für die Bildlosigkeit des mosaischen Jahwedienstes. Sie war das Sinnbild

der Hilfe Jahwes, für die gröbere Erkenntnis das Sinnbild der Gegenwart Jahwes (ebenso in einem anderen Sagenkreis die Rauch- und Feuersäule). Die Lade wurde in die Schlacht mitgenommen, ähnlich wie die Christenschar das Kreuz mitnahm. Sakramentale sichtbare Symbole werden der mosaischen Religion gewiss nicht gefehlt haben.

Moses Stab ist wohl kein Gottesbild. — Aus 2 K 18 4 kann unmöglich gefolgert werden, dass Mose ein Schlangenbild gefertigt und dem Kult übergeben habe. Man nimmt vielmehr an, dass in oder bei Jerusalem ein uraltes Schlangenbild stand; die Judäer übernahmen es und ordneten es dem Jahwedienst ein; zur Rechtfertigung entstand dann die Legende Nu 21 4–9. Da sich aber in praxi mit dem Schlangenbild doch die heidnische Religion verband, wurde es schliesslich wie die Ascheren und Masseben zerstört. Wir haben hier im kleinen eine Entwicklungsgeschichte des immer feiner werdenden Verständnisses für Jahwes Art und für den Absorptionsprozess. Der Erzähler in 2 K 18 4 ist einerseits abhängig von der Tradition (Nu 21), andrerseits von dem geschichtlichen Tatbestand bezw. von seiner deuteronomistischen Erkenntnis und er fühlt den Widerspruch nicht, in dem er sich befindet, da er doch gewiss Mose als den Gesetzgeber von Ex 20 4 ansah.

Sicherlich versäumte Mose nicht, das in dem antiken Gemüt tief eingewurzelte Bedürfnis nach Kultus dazu zu benützen, um in ihm und durch ihn die sittigende Kraft der Jahwereligion geltend zu machen. Aber die grosse Tat Moses ist, dass er dem Gottesdienst einen ganz neuen Inhalt gab. Er offenbarte den Israeliten, dass Jahwe nicht in erster Linie durch Feste, Gelübde, Opfer verehrt werde, sondern durch die Erfüllung seiner Gebote, und dass die kultischen Mittel nicht dazu da seien, auf Jahwe einzuwirken oder sich des Schutzes Jahwes zu versichern, sondern Jahwes Willen zu erfahren. Kultus, Jahwedienst ist Sittlichkeit. Der Jahwediener, der Israelit, soll eine sittliche Persönlichkeit werden. Zu dem Zweck bemühte sich Mose, dem Volk den sittlichen Willen Jahwes

kund zu tun, entweder so, dass er in knappen Worten bzw. in einer detaillierten Gesetzgebung den Inhalt des sittlichen Lebens zusammenfasste oder dass er in der ständigen Toraerteilung das Volk sittlich erzog oder in beiderlei Weise. Das Volk kam zu Mose in die Schule und er wies sie an, wie sie ihren Verkehr mit dem Nachbar und ihr Verhalten gegen die Gottheit einzurichten hätten und wie sich das öffentliche Zusammenleben gestalten müsse. Auch Hammurabi gab seinem Volk im Namen der Gottheit ein Gesetz; aber der fundamentale, religionsstiftende Unterschied ist der, dass der Israelit das Gesetz seinem Gott zu lieb erfüllen muss und dass er seinem Gott nicht anders dienen kann als durch die Erfüllung dieses Gesetzes. Der Grundcharakter des mosaischen Religionsgesetzes war wohl negativ die Ueberwindung des Naturtriebs, im Kult wie im Leben musste sich der Jahwediener von dem fleischlichen Wesen der Fremden fernhalten; positiv war es die Verähnlichung mit Jahwe, dem gerechten, gütigen Gott.

Ob Mose den Dekalog ausgab, ist gegenüber der Tatsache, dass er die sittliche Religiosität schuf, unwichtig. Zuletzt hat Matthes in einer sehr sorgfältigen, gelehrten Untersuchung (Teylers Theol. Tijdschr. 1906, S. 44—77) zu der Sache gesprochen. Seine Gründe gegen die mosaische Urheberschaft sind hauptsächlich folgende: der Sabbat und der Ausdruck בית setzen die Ansässigkeit voraus; das Bilderverbot wurde nie beachtet; der Dekalog ist bis Jeremia nicht erwähnt; die Lade enthielt keine Tafeln; die Legende vom Zerbrechen der Tafeln lässt durchblicken, dass die Tradition selbst zugeben musste, man besitze kein mosaisches Gesetz mehr. Die Monolatrie kann kein mosaisches Gebot sein, denn man erblickte noch lang in der Verehrung anderer Götter nichts Schlimmes. Der Dekalog setzt eine Nation voraus, das war Israel erst später. Die Sprache des Dekalogs ist die der königlich-prophetischen Zeit, die sprachen aber die Hebräer vor der Einwanderung in Kanaan nicht; wäre der Dekalog von Mose, so müsste er in südwestsemitischem Dialekt verfasst sein. Die ganze Gesetzgebung ist nicht für den

nomadenhaften Zustand der Leute zur Zeit Moses geeignet. Der religionsgeschichtlichen Stufe nach vertritt der Dekalog den Individualismus und den Charakter der innerlichen Religion, wie er von den Propheten begründet und von der deuteronomistischen Bewegung befestigt wurde.

Die Beurteilung der Autorschaft des Dekalogs hängt mit dem Urteil über den Gang der israelitischen Religion zusammen. Die vorgefasste Theorie, dass der religiöse Individualismus und Monotheismus erst prophetisch seien, muss den Dekalog mit allen Mitteln für jünger ausgeben und sie findet die Mittel. Ist der Dekalog Extrakt einer langen Entwicklung oder Kapital, mit dem die Nachkommen wuchern sollten? Die Einzelheiten der Gründe von Matthes sind bestreitbar. Am gewichtigsten erscheint mir der Einwand der Sprache. Doch bewegen wir uns hier auf dem Boden der Hypothese und eine spätere Uebersetzung eines solch knappen Gebotskodex ist leicht begreifbar. Jedenfalls aber darf die mosaische Autorschaft nicht dadurch gerettet werden, dass man den Inhalt des Dekalogs entwertet. Die Gewissensgebote (5.—10.) müssen notwendig über Stamm und Nation hinausgreifend gedacht sein, sonst haben sie keinen Zweck; das 10. Gebot reicht in die Gesinnung hinein.

Vielleicht hat Mose auch schon den kultuslosen Gottesdienst, die Unabhängigkeit des Gebets und des ganzen Religionslebens von der Kultstätte erkannt (vgl. Am 5 25, Jer 7 22). Die Konsequenz wäre, dass der sittlich freie Mensch des Mose auch von der Priesterherrschaft frei gedacht wäre. Die beschränkte Stellung, die der Priester im alten Israel bei aller Achtung einnahm (vgl. z. B. Ri 17 f.), könnte dafür sprechen. Jedenfalls war der Priester in Israel nicht der gewaltige Zauberherr, und als Toraverkünder war er dazu da, dem Menschen Gott nahezubringen, nicht eine Wand zwischen beiden zu bilden. An dieser Annahme hindert nicht, dass die Entwicklung, statt in der Bahn von Jer 31 33 f. zu gehen, mit Priestermacht und Schriftgelehrtenjoch endigte. Denn die grosse Menge wollte den freien, eigenen Verkehr mit Gott nie.

So errichtete Mose in Israel die Tendenz der unbeding-

ten Hingabe an den sittlichen, von aller Natur befreiten Gott, die Befriedigung in einem innerlichen Kult und das unbedingte Vertrauen auf Jahwe als auf eine sittliche Persönlichkeit. Durch diese Verknüpfung von Religiosität und Sittlichkeit unterscheidet sich seine Religion von allen andern Religionen (speziell vom Islam), und es war damit der Grund gelegt zu der wahren Religion, zu der Religion, die im Christentum sich fortpflanzte.

3. Mose als Stifter der Jahweliga.

a) Mose Religionsstifter, nicht Volksgründer. Der Zusammenhang der Hebräerstämme war schon vor Mose da. Stade z. B. nimmt an, dass die Leastämme in Kadesch beisammen wohnten; auch der Name Israel ist allem nach auf der Merneptahstele erwähnt und wohl älter als Mose. Umgekehrt ist die Nation Israel erst in der Königszeit geschaffen worden, das Volk Israel zur Zeit Josuas und der Richter ist eine Fiktion; die Einwanderung, der Kampf mit den Kanaanitern und den Nachbarn geschah stammweise, höchstens vereinigten sich etliche Stämme. Natürlich bildeten die hebräischen Stämme auch vor der Königszeit schon ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, zunächst durch das Blut zusammengehalten, aber ein Volk, eine Nation waren sie nicht. Es ist daher ausgeschlossen, dass Mose die Hebräerstämme schon zu einem Volk vereinigt hätte. Er selbst war nicht Häuptling, sondern Prophet. Jedenfalls dürfen wir nie aus dem Auge verlieren, dass Moses Werk nicht die Gründung eines Volkes, sondern die Stiftung einer Religion war. Dies muss der leitende Gesichtspunkt bleiben, damit wir die Grundgedanken der mosaischen Schöpfung recht verstehen und nicht etwas zur Hauptsache machen, was in Wirklichkeit Nebensache war.

b) Die Religion Moses als geschichtlich gestiftete Religion. Die mosaische Religion ist eine geschichtliche Religion, nicht eine Naturreligion. Sie ist an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit von einer bestimmten Person gegründet worden. Sie beruht auf geschichtlichen Tatsachen. Die erste und wichtigste geschichtliche Tatsache ist (nicht der Auszug aus Aegypten, sondern) die Person des Stifters. Der Glaube des Stifters hat religionbildend gewirkt. Diese Fundamentierung der Jahwereligion durch geschichtliche Persönlichkeiten hat sich, solang sie im Werden war, immer von Zeit zu Zeit wiederholt; das ist ein ganz besonders hervorstechendes Merkmal der israelitischen Religion, zugleich der vollgültige Beweis dafür, dass auch an dem Beginn dieser Religion eine Persönlichkeit steht.

Die zweite geschichtliche Tatsache ist, dass der Stifter mit denen, die sich ihm, d. h. seiner Jahwereligion anschlossen, irgend einen geschichtlichen Akt vornahm. Ueber die Form können wir nur Vermutungen aufstellen. Das Verhältnis zu Jahwe ist nicht ein gewordenes, sondern ein gestiftetes. Mose musste denen, die sich zu ihm scharten, klar machen, dass Jahwe sie haben wollte; er musste mit ihnen zusammen die Verpflichtung beschwören, dass sie sich dem sittlichen Jahwe und seinem Dienst absolut ergeben wollten. Worauf sich der Glaube der Anhänger an Jahwe gründete, können wir schwer bestimmen. Einesteils jedenfalls auf die Autorität und auf den Glauben des Urhebers; andernteils konnte Mose ihnen wohl eine Gottesverheissung sagen. Der Ort des geschichtlichen Aktes war vielleicht der Sinai oder Kadesch; die Scharung der Jahweanhänger vollzog sich aber nicht in einem Augenblick.

Die Tradition stellt den Akt als ברית dar. Nach den einen bedeutet ברית »Gesetz« (auch schon in der ältesten

Zeit), dann ist der Akt als Mitteilung des Jahwewillens gezeichnet. Nach den andern bedeutet ברית in älterer Zeit »Bund«, dann ist es ein Akt gegenseitiger Verpflichtung, der Jahwegehorsam auf die Erwählung gegründet.

Unsicher ist, ob die Religionsstiftung auf irgend einem geschichtlichen Ereignis fusst und auf welchem. Nach der Tradition ist der Auszug aus Aegypten die grundlegende Heilstat; die religiöse Legende stellt ihn als einen bedeutenden, erschütternden Vorfall dar, als ein Erlebnis der sämtlichen Stämme und als Katastrophe für die Aegypter. Aber wenn wir ihn auch auf das Erlebnis eines Nomadenstamms reduzieren, so bleiben Fragen genug übrig, auf die wir teilweise früher schon aufmerksam machten. Wie kann das Erlebnis der Wenigen Glaubensfundament der Vielen werden, da man doch gewöhnlich annimmt, dass nur ein Teil der nachher zum Jahwedienst geeinten Hebräer in Aegypten sass? Wie kann der Auszug Fundament der Religionsstiftung sein, da doch jedenfalls Mose seinen grossen Glauben an Jahwe schon vorher hatte; war dieser starke Glaube des Mose nicht kraftvoll genug, um sich den anderen mitzuteilen auch ohne das Erlebnis des Auszugs? Wie kann die israelitische Ueberlieferung nach so langer Zeit das Erlebnis eines Stamms noch zuverlässig bewahrt haben? (Vgl. auch die sehr skeptischen Ansichten Ed. Meyers, l. c. S. 50 und 72.) Ich möchte nicht bestreiten, dass die Stiftung Moses mit einem geschichtlichen Ereignis zusammenhing (Procksch l. c. 372 vermutet die Katastrophe über die Leagruppe, besonders über die Leviten, als letzten Anlass); ebensowenig, dass der Glaube der Anhänger durch Hilfstaten Jahwes gestärkt wurde, speziell durch solche, die Mose in Jahwes Namen vollbrachte. Aber das wichtigste kann das deswegen nicht sein, weil die neue und eigenartige Erkenntnis nicht »Jahwe der Helfergott«,

sondern »Jahwe der sittliche Gott« war. Das entscheidende menschlich-sichtbare Fundament des neugestifteten Jahweglaubens bleibt die Person Mose, nicht die Tat Moses; jene vor allem ist das Geschenk Gottes gewesen. Es ist nur in der späteren Betrachtung eine Verschiebung eingetreten, ähnlich wie die christliche Theologie an die Stelle der Person Christus die Heilstatsachen Tod und Auferstehung Christi setzte.

c) Jahwe im Leben der Genossenschaft. Allerdings dürfen wir nicht übersehen, dass in der israelitischen Religion Jahwe das Volksleben beherrscht, wie das in keiner andern Religion der Fall ist, und dass die Tradition mit Mose, dem Stifter der Religion, national-politische Taten (Auszug aus Aegypten, Führung durch die Wüste, Stiftung des öffentlichen Rechts) verbindet, die sonst den religiösen Heroen meist nicht zugeschrieben werden. Diese klare Tradition können wir nicht einfach beseitigen; sie beweist, dass in dem Werk Moses etwas gelegen sein muss, was ihn z. B. von Jesus, auch von den Propheten und von Luther unterscheidet. Er hat im Namen Gottes etwas zu bringen gehabt, was die andern nicht mehr bringen mussten, weil es durch Mose lebendig geworden war. Dieses Geschenk Moses ist die Gewissheit, dass Jahwe gerade auch im Leben der Gesamtheit, in der Geschichte des Volks, in der Politik, im Krieg, im Recht sich erweisen und mit exklusiver Macht drin herrschen wolle, Jahwe als der sittliche, helfende, richtende Gott. Deswegen halte ich es auch nicht für ausgeschlossen, dass Mose aus einem geschichtlichen Ereignis den Ausgang nahm und dass er mit einer Tat anfing, die für die Hebräer eine nationale Hilfe bedeutete.

d) Moses Jahwereligion keine nationale Religion. Trotzdem will mir der Ausdruck »nationale Religion« für das Werk Moses nicht einleuchten. Dieser

Ausdruck wird ja im allgemeinen gerne und lebhaft benützt. Das ist gerade das Auszeichnende an der alttestamentlichen Religion, sagt man, dass hier nationales und religiöses Leben ineinander fliessen; die Religion Israels war eine nationale Volksreligion; »Jahwe, der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes«, das ist die glückliche Formel. Nun leugne ich nicht, dass Jahwe in der späteren Nation Israel als Nationalgott verehrt wurde. Selbstverständlich vertraute diese seine Nation in ihren nationalen Angelegenheiten auf Jahwe und erfuhr seine Hilfe; vom Auszug aus Aegypten an wusste man eine fast ununterbrochene Kette von Hilfstaten Jahwes. Auch waren diese Heilstaten wichtig für den Glauben an Jahwes Realität, Macht und Güte, so wichtig wie die Wunder Jesu. Etliche Patrioten haben sogar aus diesen Heilstaten Jahwes den Schluss gezogen, dass Israel unvergänglich sei.

Aber diese nationale Seite der israelitischen Religion ist doch nichts Besonderes und die Verknüpfung von Religion und Nation nichts Hervorragendes. Hervorragend aber ist, dass die geschichtlichen Ereignisse von den Jahweleuten nicht national, sondern religiös gedeutet wurden. Der Zweck des Auszugs ist nicht die nationale, sondern die religiöse Existenz Israels (Am 3 2 ידע): es soll dadurch die Erwählung Israels durch Jahwe bekundet und der Jahwedienst gegründet werden; vgl. Ex 3 12. 18. Natürlich wird auch die Befreiung gewertet, aber sie ist Nebensache im Vergleich zu jenem. Die Gibeoniten kommen um Jahwes willen und werden als Dienstboten Jahwes eingegliedert Jos 9 9. 21. Das ist die religiöse Betrachtung; die politisch-nationale war in Israel natürlich auch da, aber sie interessiert uns nicht; spezifisch, merkwürdig ist eben jene religiöse, gerade in ausgesprochen politischen Dingen. Diese Betrachtung ist nicht erst später entstanden, vielmehr ist gerade sie das mosaische Erbe. So muss Mose, wenn sein

Werk eine geschichtliche Ursache hatte, das geschichtliche Ereignis dazu ausgenützt haben, dass der Jahwedienst neu errichtet würde; das Politisch-Nationale war lediglich Mittel zum Zweck. Wir müssen uns, glaube ich, überhaupt hüten, den Einfluss der geschichtlichen Erlebnisse auf das Werden der israelitisch-jüdischen Religion (z. B. auch den Einfluss des staatlichen Untergangs) nicht zu überschätzen.

Ebenso steht es mit dem kriegerischen Charakter der Jahwereligion, scheinbar dem stärksten Beweis für ihre nationale Kraft und Beschränkung. Wir leugnen nicht, dass Israel Jahwes Hilfe am herrlichsten im Krieg erlebte und dass der Israelit dazu erzogen wurde, die nationale Kriegspflicht als Jahwedienst zu betrachten Ri 5 23, 2 S 11 11. Auch das ist offenkundig, dass der Kriegscharakter schon dem mosaischen Jahwe angehört. Aber dieser Kriegscharakter beweist noch nicht notwendig die nationale Art der mosaischen Stiftung. Wir erwähnten früher, dass der »Krieg Jahwes« teils nationalen teils religiösen Zweck hat. Der nationale Jahwekrieg ist nichts Besonderes; es ist schliesslich jeder nur irgendwie religiös gesinnten Nation selbstverständlich, dass Gott im Krieg ihr Schutz und Schirm ist; allerdings ist die Verknüpfung von Jahwe und Nation in Israel zu Kriegszeiten besonders eng Ri 5 23, Nu 21 14. Etwas Einzigartiges aber ist der religiös-sittliche Jahwekrieg, die Ausrottung der bösen Feinde des Jahwedienstes in und ausserhalb Israels, die Verteidigung des sittlichen Jahwedienstes mittelst des Schwertes. Dieser religiöse Jahwekrieg ist das spezifisch Mosaische. Natürlich sind beide Arten nicht ohne Einfluss auf einander geblieben. Unmöglich aber ist es mir, anzunehmen, dass Mose einen kriegerischen Charakter gehabt habe, weil er unter dem Eindruck der Katastrophe über den Leastamm den Plan gefasst hätte, das alte Stammland Kanaan für Israel, für Jahwes Volk

zurückzuerobern (Procksch, l. c. 372). Mose hatte nicht den Plan, ein Volk zu sammeln und ihm ein Land zu gewinnen, sondern den sitllichen Jahwedienst aufzurichten; er führte tatsächlich Krieg für Jahwe, nicht für das Jahwevolk. Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass Jahwe (durch Mose) seinen Anhängern auch in der Form politischer Hilfe näher trat.

Der Zweck Moses ist also nicht national. Es scheint seiner Schöpfung im Gegenteil von Haus aus etwas Uebernationales, im Prinzip Antinationales anzuhaften. Jahwe ist nicht um Israels willen da, sondern Israel um Jahwes willen. Jahwe ist von Anfang an grösser als Israel; wenn Israel nicht gehorcht, wird es verworfen; Jahwe kann sich aus Mose ein Volk erwecken Ex 32 10; unbarmherzig antinational ist das Verfahren der Leviten auf Moses Geheiss Ex 32 25 ff., unbarmherzig antinational die Strafe beim Baal Peor, beim Frevel Gibeas. Gewiss hat die Legende in diesen und andern Fällen übertrieben. Aber die Stimmung ist charakteristisch und allemnach alt. Jahwe schaltet die menschliche Tätigkeit aus Ex 14 14. Das Königtum ist wider Jahwe, politische Bündnisse müssen vermieden werden, weil sie gegen den absoluten Jahweglauben streiten und religiös schädlich wirken; nicht die politische Erhaltung des Volks, sondern die Erhaltung des Jahweglaubens ist die Hauptsache. Das sind Gedanken und Erkenntnisse, die aller andern, antiken und heutigen, Religion vollständig fremd sind; sie wurden von den Propheten klar formuliert, aber sie sind wohl ursprünglich mosaisch, denn sie liegen in der Konsequenz der Exklusivität und Intoleranz und der absoluten sittlichen Ueberlegenheit Jahwes. Wenn die Politik tatsächlich von Jahwe allein getrieben wurde, war sie mit der Religion vereinbar, Jahwes Sache und Israels Sache fielen zusammen; sobald die Politik sich selbständig machte,

trennten sich die religiösen Geister von ihr und verwarfen sie völlig.

Schaut so die mosaische Religion prinzipiell über die Nation hinaus, so hat sie andererseits einen Blick für den Einzelnen. Zwar ist die Erkenntnis noch fern, dass Jahwe und der Mensch die allein sich entsprechenden Grössen wären. Aber schon der Kult war nicht bloss Gesamtkult, sondern (stets, auch vor Mose) teilweise Einzelkult. Und sofern der Jahwedienst ein sittlicher war, bildete er den Wert des Einzelnen aus. Denn die Sittlichkeit bestand nicht nur in der Ausübung des öffentlichen nationalen Rechts, sondern auch in der Erziehung des persönlichen Lebens. Man hat auch in dieser Sache unter dem Einfluss des Entwicklungsgedankens die Unterschiede künstlich vergrössert; der Individualismus ist uralt, die Schöpfung Moses hat ihn in Religiosität und Sittlichkeit zweifellos bedeutsam ausgebildet; umgekehrt ist der »Sozialismus«, hier speziell der Gedanke des göttlichen Reichs, nie verloren gegangen. — Wären der Dekalog und das Bundesbuch mosaisch, so hätten wir weitere Beweise für den übernationalen und individualistischen Zug der mosaischen Forderung. Denn die Gewissensgebote (5.—10.) müssen übernational gedacht sein; etwas der alten Stamm- und Blutethik Selbstverständliches zu formulieren, wäre zwecklos. Am Bundesbuch ist für uns besonders beachtenswert der Schutz der Fremdlinge (22_{20}, 23_9); der Kodex Hammurabi gedenkt ihrer nicht; die freundliche Erwähnung im Gesetz Jahwes ist deswegen hochbedeutsam, weil daneben die Exklusivität gegen das Fremde Charakterzug Jahwes war.

e) Mose Stifter der Jahweliga. Das unzweifelhafte Nebeneinander von nationaler und übernationaler Jahwereligion, von nationalem und rein religiösem Jahwekrieg, von Benützung der Jahweheilstaten (und des Er-

wählungsgedankens) für den nationalen Patriotismus und für den Jahweeifer erklären wir uns so, dass Mose innerhalb der bereits vorhandenen Jahwereligion eine Jahweliga gestiftet hat. Die israelitischen Stämme kannten und verehrten Jahwe schon vor Mose. Aus dieser vormosaischen Jahwereligion stammt der Gedanke, dass Jahwe als Gott der Hebräer (später: »Gott Israels«) seinen Stämmen national hilft, dass er es mit dem Ganzen, nicht so sehr mit dem Einzelnen zu tun hat und dass die Kriege seine Hilfe beweisen. Das sind wie öfter betont keine eigenartigen, sondern allgemein-menschliche bezw. allgemein-antike Gedanken. Für die Hebräer eigenartig (schon vor Mose) war wohl eine grössere sittliche Tüchtigkeit und ein intensiveres religiöses Empfinden, das gerade auch in den grösseren Fragen, im politischen, nationalen, rechtlichen Leben, wirksam wurde. Innerhalb dieser Jahwereligion der Hebräerstämme stiftete Mose die Jahweliga. Sie gründete sich auf die Erkenntnis von Jahwe als dem Einen sittlichen Gott; sie lebte in dem absoluten Zutrauen zu Jahwe; sie verpflichtete sich zur absoluten Hingabe an den sittlichen Jahwe, zur Verbreitung des sittlichen Jahwedienstes unter den Hebräerstämmen und zur rücksichtslosen Verteidigung desselben gegen alles Fremde. Aus dem Gedankenkreis dieser Jahweliga stammt die Exklusivität Jahwes, der religiöse Jahwekrieg, die antinationale Tendenz, die Ausnützung der Jahwetaten für den Jahweeifer. Von Anfang an zeigte sich wohl, wie die beiden, allgemeine Jahwereligion und Jahweliga, im Lauf der Jahrhunderte sich verschieden zu einander stellen würden: nebeneinander, ineinander, gegeneinander. Spätere Jahwemänner sahen in den Tagen Moses das Ideal und glaubten in der Wiederherstellung auch des äusseren Stands (Nomadenleben in der Wüste) ein Heilmittel zu finden Hos 2 16

u. s. w. (vgl. das »Ideal der urchristlichen Gemeinde«). Wenn dabei die Jahweeiferer kulturfeindlich auftraten (Rekabiten, Nasiräer, Nabis), so ist das ebensowenig auf die Rechnung Moses und seiner »Wüstenreligion« zu setzen wie die rohe Religiosität (Jehu). Immer bleibt freilich ein Konflikt zwischen Religion und Kulturfortschritt.

Es scheint, dass die Erwählten Moses dem Stamm Levi angehörten. Mose selbst ist nach der Tradition aus diesem Stamm Ex 2 1, und wiederholt bezeugt die Ueberlieferung, dass die Leviten die Träger des besonderen Jahwedienstes waren Ex 32 26, Nu 25 7 ff, Dt 33 8 ff., Ri 17 7. 13. Sie hatten also die Aufgabe, unter den Jahwestämmen die Art des mosaischen Jahwe zu verbreiten und zu behaupten. Möglicherweise bezeichnet der Bundesschluss in Sichem Jos 24 22 ff., Ge 35 1, 33 20 den Zeitpunkt, an dem der Jahweeifer dann in Efraim (Israel) sanktioniert wurde (vgl. Meyer, l. c. 549 f.).

Ob nicht Ri 5 14 so zu verstehen ist, dass damals, zur Zeit des Deboralieds, diese Vertreter der levitisch-mosaischen Jahweliga in Efraim die Führung hatten? Sie haben „ihre Wurzel in Amalek": die Jahweliga Moses hatte allemnach ihre Wurzel in Amalek Ex 17 14, 1 S 15, 28 18, 30 26.

Dass Mose sein Werk auf Hebräer beschränkte, hat seinen selbstverständlichen, geschichtlichen und pädagogischen Grund. Auch die Propheten beschränken ihre Arbeit auf Israel trotz ihrer universalen monotheistischen und antinationalen Erkenntnis (Am 1 f., 9 7, Jer 1 10). Die Durchführung des Sittengesetzes war nur in engem Rahmen möglich und die Verbreitung des Jahweeifers und der Jahwekenntnis musste zunächst einmal unter den Hebräern geschehen. Noch Jesus hängt so eng mit seiner geschichtlichen Volksverwandtschaft zusammen.

Aber Mose hat seine Liga ängstlich gegen aussen

abgeschlossen. Zu der uralten Exklusivität des Bluts trat nun die Exklusivität des Glaubens. Daraus ist schliesslich der »Jude« geworden. Diese Exklusivität war freilich in der Religionsstiftung Moses notwendig und im Charakter der sittlichen Religion begründet. Die missionarische Tendenz konnte in der Religion des Gesetzes nie recht aufkommen. Denn dem mosaischen Jahwe ist der Einzelne gegenüber der Herrlichkeit Gottes und des Gesetzes nicht wichtig genug. Die Propheten liefen gegen die Schranke, aber sie vermochten sie nicht umzustossen. Erst Jesus, die neue Religion, zeigte, dass Gott selbstherrlich sei und doch in der Liebe den einzelnen Menschen für höher achte als die ganze Welt.

Moses religiöser Besitz und Beruf.

1. Wir stellen den Glaubenssatz voraus, dass Mose von Gott vorbereitet und ergriffen wurde. Auch wenn eine religiöse Persönlichkeit viel näher im Licht der Geschichte steht als Mose, bleibt es schwierig zu erkennen, was ihr religiöser Besitz war und was sie zum Auftreten bestimmte. Das ist nirgends deutlicher als bei Jesus. Es muss uns genügen, anzunehmen, dass Gott in die betreffende Persönlichkeit an religiösem Leben und religiöser Erkenntnis hineinlegte, was eben für die Menschenwelt notwendig war und dass Gott durch allerlei äussere und innere Antriebe den erwählten Diener zum Auftreten zwang. Klar ist auch, dass bei einem Religionsstifter das eigene religiöse Erlebnis die wichtigste Grundlage der Religionsstiftung bildet. Wir untersuchen ja frei-

lich so gut wir können das »Milieu«, Bräuche, Anschauungen, Bedürfnisse und Strömungen der unmittelbar vorausgehenden, zeitgenössischen und nachfolgenden Periode. Aber alles was wir auf diesem Weg gewinnen, und wenn es noch so viel ist, verschwindet gegenüber der Originalität des religiösen Schöpfers. Je mehr wir Mose als Religionsstifter erkennen (nicht als Volksgründer), desto wichtiger wird sein religiöses Erlebnis. Wir sind nicht imstand, die Lebensumstände, aus denen dieses religiöse Erlebnis Moses hervorging und in denen es geschah, zu zeichnen; wir vermögen den Inhalt desselben nur aus dem Werk Moses tastend zu ergründen.

Mose war von Haus aus ein Jahweverehrer; Jahwe war seines Vaters und seiner Väter Gott. Wahrscheinlich hatte er schon vor seinem religiösen Erlebnis eine annähernd monotheistische Erkenntnis. Ausserdem ist die Tradition wohl im Recht, wenn sie ihn als einen Mann von grosser Gerechtigkeitsliebe, besonders den Unterdrückten und Schwachen gegenüber, darstellt. Er muss ein gottinniger Mensch gewesen sein, der unverrückt vor Jahwe wandelte, sittlich ernst und Jahwe ergeben. Es lebten gewiss vor Mose und gleichzeitig mit ihm noch andre derartige Männer, auch sittlich ernst und Jahwe ergeben. Aber Mose muss unter ihnen der grösste gewesen sein. Denn es heisst wohl, dass Gott das Geringe erwähle; aber gering erscheinen seine Diener eben bloss, weil sie unmittelbar neben Gott stehen; menschlich betrachtet sind sie doch die grössten.

Was brachte nun die Wendung in Moses Leben? War es etwa bloss der brennende Eifer, Jahwe sein ganzes Sein und Wesen zu weihen, für Jahwes Dienst einzutreten und den andern auch das zu geben was er selber hatte? Erfuhr er etwa schmerzliche Ereignisse, in denen ihm die sittliche Heiligkeit Jahwes aufging, sei's im eignen Leben

sei's in dem seiner Stammesgenossen? war etwa der Jahwestamm durch äussere Not so aufgerieben, dass Mose sich berufen fühlte, ihn zu retten, um Jahwes Dienst zu erhalten? Das lässt sich für uns nicht mehr ausmachen. Jedenfalls aber trat ihm Gott in den Weg, nicht bloss einmal, sondern mehreremal in besonders eindringlicher Art, und nahm ihn ganz für sich in Anspruch.

Nun bekam er eine Ausrüstung, einen neuen Inhalt, der sich ihm eben vielleicht in vorausgehenden Ereignissen und Gotteserfahrungen aufdrängte. Zunächst eine neue Gotteserkenntnis. Er erkannte klar, dass Jahwe sittliche Persönlichkeit, Gott der sittlichen Zucht, nicht bloss Helfergott sei, exklusiv gegen alles Fleischliche und Heidnische. Er wusste, dass dieser Jahwegott der Eine Gott sei. Aber er setzte diesen Einen Gott nicht etwa mit den andern Göttern, die in der Welt verehrt wurden, mit den grossen Astralgöttern u. s. w. auseinander; diese kamen ja seinem Glauben nicht in den Weg. Auch fand er keinen neuen Namen oder eine neue Formel für Jahwe.

אהיה אשר אהיה Ex 3 14 ist Glosse und verdient die eifrige Forschung nicht, die man ihr wie dem Rätsel einer Sphinx zuwandte. Diese Erkenntnis, die sich aus der textkritischen Untersuchung aufdrängte, wird mir jetzt durch Arnold (The Divine Name in Ex 3 14 Journ. of Bibl. Literat. 1905, 107—165) aufs willkommenste bestätigt. Er nimmt an, dass ursprünglich יַהְוֶה an der Stelle stand; dieses konnte hier nicht in die Vokale von אֲדֹנָי umgewandelt werden, da es sich ja hier um die ausdrückliche Nennung eben des Namens יַהְוֶה handelte; deswegen machte die scheue Ehrfurcht aus יַהְוֶה wenigstens אֶהְיֶה, um den Gottesnamen selbst nicht aussprechen zu müssen. Zu diesem אֶהְיֶה kam dann die Glosse אהיה אשר אהיה hinzu. Es ist damit zugleich bewiesen, dass unsere Aussprache יַהְוֶה sich in der richtigen Linie bewegt. Also haben wir in Ex 3 14 nichts als den Namen יַהְוֶה.

Zu der neuen Erkenntnis kam ein neues grosses Vertrauen, ein ungeahntes Vertrauen. Weil sich für Mose aus dem Cha-

rakter Jahwes alle naturhaften und unsittlichen Züge auswischten und weil Jahwe in dem Leben Moses einen gewaltigen heilbringenden Einfluss ausgeübt hatte, konnte Mose einen solchen unbedingten Glauben fassen. Schliesslich bleibt es ein Geheimnis, wie dieser Jahweglaube des Mose sich entzündete; der Auszug aus Aegypten wäre jedenfalls das zeitlich Spätere. Nun wurde Mose auch fähig, diesem Jahwegott eine unbedingte Hingabe zu schenken. Auf solche Weise stand er in einem unmittelbaren Verkehr mit Gott; der Kultus wurde ihm für ihn selbst entbehrlich; er hatte Jahwe überall, am grössten und lebendigsten eben nicht im kultischen Fest, sondern in der völligen Einsamkeit. Die Sage erzählt, dass Mose verlangend gewesen sei, Gott zu schauen Ex 33 18. So sehr war sein ganzes Sein mit Gott verwachsen.

Er fühlte sich nun berufen, diesem Jahwe zu leben und mit dem geschenkten Besitz zu wuchern. Was auch der äussere Anlass seines Auftretens gewesen sein mag; der tiefe Zweck desselben ist klar. Nicht ein Volk zu gründen, Jahweleute zu sammeln, war sein Plan; er sammelte sie in politischer Form, weil das geschichtlich bedingt war, aber es war nicht wesentlich. Mit dieser Jahweliga sollte die Parole durchgeführt werden: »Jahwe allein«! Jahwe soll regieren, im Leben der Gesamtheit, im Krieg, im Recht, im Kult, im Einzelleben, im Herzen. Jahwes sittliche Art muss die Herrschaft haben; weg mit allem, was fleischlich, sinnlich ist. Jahwe ist absolut gross, absolut nah, absolut gut, man kann ihm unbedingt vertrauen. Jahwe braucht Leute, die alles liegen lassen und ihm folgen. Her zu mir, wer dem Jahwe gehört! »Jahwe ist mein Panier« (Ex 17 15), das mochte der Wahlspruch sein für Mose und seine Schar.

2. Die Tradition sagt, dass Mose ein Levit war und Beziehung zu Aegypten hatte. Als Hauptörtlichkeiten

in seinem Leben werden nach der ältesten Ueberlieferung der Sinai und Kadesch zu verstehen sein. An Kadesch knüpft sich wohl die zuverlässigere Tradition (Nu 20 1 ff., vgl. Ex 17 7, 15 22—25); der Sinai mag als uraltes Heiligtum (wie der Nebo) für die Mosesage gewonnen worden sein. Seinem äusseren Beruf nach erscheint Mose als Priester. Er hängt mit dem Midianiterpriester Jitro zusammen Ex 2 16 ff., 18. Sein priesterliches Abzeichen ist der Stab, mit dem er viele Wundertaten vollbringt.

Die Tradition fühlte das Bedürfnis, die Grösse Moses wie bei Jesus hauptsächlich durch die Wunder zu manifestieren und bringt damit den innerlich wunderbaren Charakter der Periode der Religionsstiftung und die tatsächlich wunderbare Führung Gottes zu einem massiv-kindlichen Ausdruck. Wiederholt ist Mose mit der Schlange in Beziehung gesetzt Ex 4 2 f., Nu 21 6 ff.; Luther l. c. S. 116 vermutet, dass Mose in der Sage ein Wundermann ist, dessen Wunder besonders auch in der Heilung von Krankheiten bestanden, vgl. noch Ex 15 26. Gesucht ist die Erklärung, die Meyer l. c. S. 51 ff. der dunklen Stelle Ex 4 24—26 gibt: Mose habe mit Jahwe gekämpft und ihm dabei das Losorakel (Urim und Tummim) und das Geheimnis seines Namens abgerungen, wodurch er der grosse Zauberpriester geworden sei. Die Stelle ist religionsgeschichtlich zu vieldeutig, als dass wir versuchen möchten, sie auszunützen.

Als Priester ist Mose der Leiter des Kultus, der Anfänger der israelitischen Kultgeschichte; ausserdem der Toraspender, der Vermittler des göttlichen Willens in grossen und kleinen Dingen Ex 18; ausserdem der Volksführer Ex 15 22, Nu 10 35, 21 32, wobei aber zu beachten ist, dass Mose nicht selbst in den Kampf zieht, sondern durch den Gottesstab dem Volk hilft Ex 17 8 ff.

Mose ist aber mehr als ein Priester; er ist Prophet Dt 18 15, Hos 12 14, der Anfänger des Prophetentums. Er steht in unmittelbarem Verkehr mit Jahwe und vermittelt zwischen Jahwe und dem Volk; in der Fürbitte ringt er mit Jahwe um das Leben des Volks; er führt die grossen

Willenstaten Jahwes aus. Für die israelitische Anschauung ist Mose der grösste Israelit, grösser als alle späteren Propheten. Er ist der Religionsstifter. Die Tradition stellt die Geschichte des Auszugs und der Gesetzgebung auf einen gewaltigen Boden, um die Grösse jener Tage zu malen. Jahwe stürzt den Pharao und sein mächtiges Reich in das grösste Unglück, er erscheint dem Volk im vulkanischen Ausbruch, dass die Menge entsetzt flieht. Man kann, will der Geschichtschreiber sagen, nur mit geheimem Schaudern an jene grosse Zeit zurückdenken. Und wie stand Mose in jener grossen, erregten Zeit da! Er verkehrte mit diesem unheimlich herrlichen Gott; er war etwas ganz Ausserordentliches, viel höher als Aaron und Mirjam (Nu 12); wenn Jahwe das ganze Volk verwarf, an Mose hielt er fest Ex 32 10; dieser Mann hatte eine solche Herrlichkeit an sich, dass die Leute es nicht ertrugen, ihn anzuschauen Ex 34 30; mit einem gewöhnlichen Propheten verkehrte Jahwe bloss durch Träume und Gesichte, mit ihm redete er von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht, wie einer mit seinem Freunde redet Nu 12 6—8, Ex 33 11, Dt 34 10. Er war Jahwes Besitz, wer ihn antastete, der tastete Jahwe an Nu 12 8. Ja, er allein ist gewürdigt worden, Jahwe zu schauen, soweit das dem sterblichen Auge möglich ist Nu 12 8, Ex 34 6, 33 22 f. Jahwe selbst begrub ihn Dt 34 6.

Auch Mose ist eine tragische Gestalt, wie jeder religiöse Heros. Einsam stand er unter den Seinen da; die, die ihm die nächsten waren, verstanden ihn nicht Ex 32 2, Nu 12; allein kämpfte er den übermenschlichen Kampf gegen die Sünde, sein Volk machte ihm unsägliche Mühe. Die Sage sieht aber die Tragik seines Lebens vor allem darin, dass er das Land nicht betreten durfte, dem er das Volk hatte zuführen sollen, und dass er dies selbst verschuldet hat. Ausserordentlich feinsinnig bezeichnet die

religiöse Erzählung das als Moses Schuld, dass er einmal zagend war im Glauben Nu 20 1-12, Dt 3 26 f. (vgl. Köberle, l. c. S. 92). Er, der den unbedingten Glauben hatte und dazu gesandt war, ihn den andern zu vermitteln, er hatte auch einmal im Leben eine Stunde, da die Sünde in sein Inneres trat und ihm der Blick für Gottes Lebensmacht verdunkelt war.

3. Wenn wir Mose den Stifter der israelitischen Religion, der eigentlichen Jahwereligion nennen, so ist er damit den Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts von uns mindestens gleichgestellt. Obwohl wir von Mose keinen einzigen sicheren Ausspruch haben, erstreckt sich doch seine Bedeutung weit über Israel hinaus auf die Gesamtreligion, so gut wie die der Propheten. Denn die religiös-sittliche Lebenskraft, die von Gott durch Mose in die Menschheit eingeführt wurde, wirkt heute ebenso noch nach wie die herrlichen Worte des Amos und des Deuterojesaia, sie wirkt zum Teil eben in diesen Worten; der Geist der sittlichen Lebensordnung, der in Mose sich verkörpert hatte und seitdem nicht mehr sich ausrotten liess, ist für das Werk Jesu der unentbehrliche Untergrund geworden und ist für uns noch immer unentbehrlich. Allerdings sind die Propheten in manchen Stücken über Mose hinausgeschritten. Es gibt für sie Probleme, die Mose noch nicht kannte: Religion und Kultur, Glaube und Politik, Jahwe und Weltmacht und dgl.; ihr Horizont ist freier, ihre Erkenntnis weiter, sie sind von einer höheren Kultur umgeben als Mose und seine Gemeinde. Wenn auch die altorientalische Kultur zu Moses Zeiten bedeutsam genug war, so war doch das Kulturleben und die Bildung Israels im 8. und 7. Jahrhundert feiner und komplizierter als ums Jahr 1200 und damit auch die Religion der Propheten feiner und komplizierter als die des Mose. Dazu hatten diese

Männer einen gigantischen Kampf zu kämpfen gegen eine verfallende Nation, dadurch wurde die religiös-sittliche Kraft, die in ihnen war, ausserordentlich gesteigert und auch ausserordentlich sichtbar. Aber gegenüber dem, der diese religiös-sittliche Kraft in das Volk Israel und damit in die Menschheit einführte, sind sie eben doch nur die Fortsetzer, nicht die Neuschöpfer; sie sind diejenigen, die die göttliche, durch Mose vermittelte Gabe durch ihre goldnen Worte für alle Welt in menschliche Münze umsetzten. Weder ist es so, dass die eigentliche Gotteskraft in Israel erst mit Amos anfing, noch so dass sie zwar mit Mose anfing, aber wieder verloren ging und dann mit Amos aufs neue anhub, noch so dass sie mit Mose in schwachem Mass begann und erst mit Amos ins volle Leben trat; sondern es ist so, dass sie mit Mose wuchtig und schöpferisch einsetzte, in neuen Verhältnissen immer wieder neu geformt bzw. verteidigt, von den Schriftpropheten dann gewaltig behauptet, im Existenzkampf festgehalten, vertieft und für alle Zeit leibhaftig gemacht wurde. Dass diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Mose und den Propheten nicht blosse Geschichtskonstruktion, sondern geschichtliche Tatsache ist, das beweist uns eben die zwischen Mose und den Propheten liegende Periode. Immerhin ist es nicht erlaubt, Mose den Schöpfer, die Propheten bloss die Reformatoren zu nennen. Denn es liegt im Charakter der israelitischen Religion, dass der alleinige Schöpfer Gott ist, die Gottesmänner nur die Werkzeuge; in wenigen Jahrhunderten hat Gott einen nach dem andern geschickt, dass er das Haus Gottes in der Welt baue; jeder hat seine gleichwichtige, gleichhochstehende Aufgabe; einer legte den Grund, die andern haben auf dem Grund gebaut. Dies bedingt auch den Unterschied zwischen Mose und Muhammed. So hoch die Jahwegemeinde von ihrem Stifter dachte, Vereh-

rung hat sie ihm nie erwiesen, und so gewaltig die Kraft Moses war, Verehrung hat er nie gewollt. »Jahwe allein«! war sein Beruf.

So bleibt ein Abstand zwischen Mose und Christus. Das Geheimnis der göttlichen Lebensvermittlung in Christus besteht darin, dass diese Lebensvermittlung an die Person des Bringers unlöslich geknüpft ist, wie, das ist uns hier nicht zur Untersuchung gegeben. Die jahrtausendealte Anbetung Jesu ist nicht etwa ein Irrtum, von dem sich die Christenheit jetzt allmählich loslösen würde und von dem sich das Judentum streng-monotheistisch von Anfang an freigehalten hätte, sondern diese Lebensbeziehung des Einzelnen zu Jesus, in welcher Form sie sich auch betätigt, ist der Nerv der christlichen Religion. Mose dagegen, nachdem er seine Mission erfüllt hatte, ist zurückgetreten und eine rein menschliche Gestalt geblieben.

Das Werk Moses aber hat fortgedauert. Der Grundzug der mosaischen Stiftung ist stets wirksam gewesen, unter allen Zeitverhältnissen und auf allen Stufen der israelitischen Religion. Weder die Einbürgerung in Kanaan noch die Vernichtung des selbständigen Staatswesens noch die Zerstreuung in die weite Welt noch das Aufkommen des Christentums änderte ihn oder verdrängte ihn. Wenn wir die Propheten, die Psalmisten, die Schriftgelehrten, den heutigen Juden nebeneinander stellen, so finden wir, es sind verschiedene Typen der gleichen religiösen Grundanschauung und Grundstimmung, der gleichen Lebenskraft und Lebensführung. Sie stehen alle in dem Strom drin, den wir mit Mose beginnen sehen, in dem Strom der unbedingten sittlichen Hingabe an den Einen Gott.

Vorläufer Moses.

»Jahwe« und die Jahwereligion sind älter als Mose. Die Anzeichen, dass der Gott Jah, Ja-u auch sonst im antiken vorderen Orient Verehrung genoss (vgl. Meyer, l. c. 247), mehren sich, wenn freilich hier durch vorschnelle Mutmassungen das Vertrauen auf eine starke Probe gestellt wurde. Aber auch die israelitische Tradition selbst will nichts davon wissen, dass Mose den Jahwenamen geschaffen oder den Jahwedienst eingeführt habe. Weder ist das die Ansicht des Jahwisten noch die des Elohisten. Wir wissen nicht, wann und wo der Jahwekult zum erstenmal auftauchte, er mag uralt sein und in vorgeschichtliche Zeit zurückreichen. Durch den Eigennamen »Jahwe« ist Jahwe als ein ursprünglicher Einzelgott neben den andern Göttern erwiesen; aber wir können nicht mehr feststellen, was sein ursprüngliches Wesen war und in welcher Beziehung er zu den andern Göttern gedacht wurde. Man vermutet, dass er Wettergott war (vgl. Ri 5, 2 S 5 24, Nu 11 1–3, Ex 3 2, 19 16, Gen 19, 15 12. 17). Bäntsch (l. c. S. 67 ff.) meint, dass dieser ursprüngliche Wettergott schon in alter Zeit mit dem Sinai-Mondgott eine Verbindung einging, also in der Anschauung der vormosaischen Zeit als eine gewaltige Astralgottheit in der Weise der grossen babylonisch-assyrischen Götter lebte. Die Beziehung Jahwes zum Sinai wird allerdings nicht zu leugnen sein; ebenso sicher ist die Beziehung des Sinai zum Mondgott Sin, denn noch lange wurden am Sinai Mondfeste gefeiert. Auffallend sind ja die Anklänge der Jahwereligion an den Mondkult (Ur, Haran, Sinai, סנה Ex 3 2, Wüste Sin, Sabbat, Neumond, Passah am Vollmond, Passah am Sinai als Zweck des Auszugs). Aber es ist mit solchen Dingen noch nicht bewiesen, dass Jahwe ein Mond-

gott war und dass die vormosaischen Hebräer dem Mond dienten. Denn für die wandernden Beduinen in der Wüste ist der Mond die natürliche Lebensmacht; selbstverständlich richten sie ihre Zeitrechnung, ihre kultischen Feste nach ihm ein. So wäre es aus diesem Naturgrund erklärlich, dass die Hebräer in die Verehrung ihres Jahwegottes uralte Riten und Zeiten des Mondkultes aufnahmen und die Oertlichkeiten des Mondgottes ihm unterordneten, ohne dass ihnen Jahwe selbst Mondgott war. Jedenfalls ist mit dieser Definition des vormosaischen Jahwe als des grossen Mondgottes nicht viel gewonnen, und diese ganze auf die vorderorientalische Götterwelt gegründete Jahwevorstellung ist, fast möchte ich sagen, eine unnötige Beschwerung des Problems. Denn von dem astralen Mondjahwe führt keine Brücke hinüber zu der ethischen Persönlichkeit des mosaischen Jahwe, ebensowenig wie von dem polytheistisch-abstrahierten, durchaus toleranten summus deus zu dem intoleranten Jahwegott. Es ist mindestens der gleiche Sprung, wie der bisher angesetzte von dem kleinen Lokal- und Stammgott zu dem ethisch gerichteten und universaler gearteten Israelgott. So muss auch Bäntsch alle Wucht der umbildenden Kraft in das religiöse Erlebnis des Mose legen; damit wird aber die Bedeutung des vorderorientalischen Unterbaus entwertet.

Allerdings ist auch für uns das religiöse Erlebnis die Hauptsache. Aber wir möchten nicht annehmen, dass der Jahwe vor Mose und der nach Mose etwas ganz Heterogenes war und das religiöse Erlebnis Moses einen völligen Bruch brachte; sondern schon der vormosaische Jahwe und der vormosaische Jahwedienst muss sich von den andern Göttern und Kulten durch eine grössere innere Erhabenheit und Sittlichkeit ausgezeichnet haben. Worin das seinen Grund hat und wo das seinen

Anfang nahm, können wir nicht sagen; vielleicht war es dem Jahwekult mit dem Beginn seines Bestehens eigen. Ein Hauptgrund war gewiss der, dass die Verehrer des Jahwe von Anfang an besonders tüchtige, dem Sittlichen zuneigende, religiös intensive Menschen waren: aber damit ist die Fragestellung nur verschoben. Aus dem auf das Ethische und Universale gerichteten Jahwe hat dann die mosaische Schöpfung den Einen sittlichen Gott gemacht; das ist denkbar. Aber wie aus dem astralen Mondgott Jahwe der mosaische Jahwe wurde, das ist schwer denkbar. Es liesse sich freilich behaupten, der Mondkult sei von allen antiken Kulten noch der reinste, feierlichste, unsinnlichste, von Gottesbildern unabhängigste, universalste gewesen; aber auf der andern Seite wird doch das Wesen des vormosaischen Jahwe unnötig belastet und die Entstehung der mosaischen Jahweidee unnötig erschwert, wenn man den Jahwe der Hebräer mit einem astralen Naturgott verknüpft. Etwas ganz andres ist die Hypothese, dass in den Jahwekult Mondriten und Mondzeiten Aufnahme fanden. Die Wichtigkeit des religiösen Erlebnisses behaupten wir andererseits solchen Erklärungen gegenüber, die aus dem Jahwe als dem grimmen Feuergott den exklusiven Jahwe der späteren Religion ableiten wollen (Meyer l. c. 443).

Es bleibt aber der unverlierbare Ertrag der letztjährigen Untersuchungen, insbesondere der Broschüre von Bäntsch, dass *der vormosaische Jahwe*, sein und seiner Verehrer Niveau *bedeutend erhöht* wurde. Innerhalb der grossen, kulturell und religiös entwickelten Kulturstaaten lebten die Hebräer; die geistig hervorragenden Männer dieser tüchtigen Rasse wussten von den Göttern, die Himmel und Erde, Natur und Menschenleben regieren; der Wahn der niederen Völker, dass der Mensch mittelst

Zauberei die Gottheit sich zum Knecht machen und die bösen Geister sich vom Leib halten könne, war überwunden. Diese Hebräer dienten dem Jahwe; mindestens war Jahwe für sie ein grosser Gott, der einen weiten Machtbereich hatte, viele Kultstätten besass und auch von nichthebräischen Stämmen verehrt wurde. Vermutlich hatten die Hebräer neben Jahwe ihre kleinen Gottheiten, vielleicht lebte ein einzelner Stamm (Levi?) besonders jahwetreu. Ein grosser Mittelpunkt des Jahwedienstes war allemnach der Sinai, auch Kadesch. Dieser vormosaische Jahwe wurde als mächtiges, geistiges Himmelswesen (von seinen Verehrern teilweise als der höchste Gott) gedacht. Seinem Verehrerkreis gegenüber war er der Helfergott, von alten Zeiten her in hilfreicher Beziehung zu den Hebräerstämmen 'stehend, selbstverständlich hatte er auch sittliche Züge. Da seine Anhänger Beduinen waren oder jedenfalls nicht im Ackerland fest ansässig, erfuhren sie die Hilfe ihres Gottes hauptsächlich in kriegerischen Ereignissen; Jahwe selbst ist Kriegsmann. Symbol war die Lade; mittelst dieses antiken, schmucklosen Unterpfands wurde seine Gegenwart überall hingetragen. Schon vor Mose nahm Jahwe Eigenschaften anderer Götter in sich auf oder bildeten die Jahwes der verschiedenen Verehrerkreise sich zu verschiedenen Jahwes aus, die dann in der mosaischen Religion als eine Einheit gefasst sind. Einer dieser besonderen Jahwes ist der »Jahwe Zebaot, der auf den Keruben thront« (1 S 4 4, 2 S 6 2), von Haus aus wohl verschieden von dem Jahwe mit dem Symbol der Lade. Allemnach besass der vormosaische Jahwe eine gewisse Beweglichkeit; er war nicht an eine bestimmte Grossstadt gebunden, sondern mehr an persönliche Träger bzw. an den ziehenden Stamm; wichtiger als seine Kultorte waren seine Kultzeiten (Ex 34 14 ff.); er konnte überall erscheinen und man konnte ihm überall einen Altar errichten.

Mose, der dem Stamm der Jahwetreuen angehörte, verkündigte dann diesen, dass ihr Jahwe nicht ein Gott vieler Kultorte sei oder ein Gott neben andern Göttern, sondern Gott überhaupt, als sittliche Persönlichkeit total verschieden von allen andern Göttern, die andere verehrten; er verpflichtete sich mit ihnen, für Jahwes sittliche Religion zu leben, und fing an, diese Religion auch unter den anderen bisherigen Jahweverehrern zu verbreiten.

Schluss.

Die bisherige kritische Forschung muss in wesentlichen Stücken geändert werden. Die einseitige Wertung der schriftstellernden Propheten, insbesondere der religionsgeschichtlichen Epoche des Amos ist durch das Verständnis für die Persönlichkeit des Mose zu ergänzen. Mose selbst ist nicht mit der Volksreligion seiner Zeit gleichzusetzen, sondern als eine seine Zeit überragende Grösse zu fassen. Wichtige Aufgabe der AT.lichen Theologie, aber auch der AT.lichen Religionsgeschichte ist es, das Religionsleben der führenden Geister zwischen Mose und Amos zu erforschen; das Studium der Volksbeschaffenheit und der Volksreligion (im Sinn der niederen Religion) ist für die Wissenschaft selbstverständlich auch notwendig, darf aber nicht einseitig betrieben werden. Das Religionsleben dieser führenden Geister vollzog sich in einem Kampf sowohl mit der Volksbeschaffenheit als auch mit den Kräften der niederen Jahwefrömmigkeit und der populären Jahwegedanken. Die literarkritische Neigung, entwickeltere Gedanken in der nachmosaisch-vorprophetischen Religionsliteratur als späteren

Eintrag und als Niederschlag der prophetischen Zeit aufzufassen, bedarf der Einschränkung; ebenso die Annahme, dass der »prophetische Geist« der geschichtlichen Darstellung durchgängig erst später eingehaucht worden wäre; dieser »prophetische Geist« gehört vielmehr in vielen Fällen schon der ursprünglichen Erzählung an und vertritt eben das von den Höchsten empfundene Ideal gegenüber der realen Wirklichkeit. Aber auch die Behauptung des Ideals ist eine geschichtliche Tatsache und eine Lebensmacht in einem Volk. Das Niveau der vormosaischen Zeit endlich muss bedeutend höher angenommen werden als bis vor kurzem geschah; dadurch steigt die Vorstellung vom vormosaischen Jahwedienst und vom Werk und der Persönlichkeit des Mose.

Man wird an der vorliegenden Untersuchung vieles vermissen, vieles konnte in der Kürze nicht berücksichtigt werden. Aber sie ist bewusst einseitig. Der Zweck dieser Studie war, einmal nur das religiös Grosse, was Mose brachte, zu schildern, Mose als den Religionsstifter klar zu machen, die Wurzeln der Jahwereligion, aus der die Religion Christi wurde, aufzudecken. Längere geschichtliche, religionsgeschichtliche und exegetische Seitengänge hätten diesen Zweck gehindert und den religiösen Charakter der Person und des Werks Moses nur immer wieder vergessen lassen. Die religionsgeschichtliche und geschichtliche Betrachtung muss ihren Standpunkt ganz nah bei dem Gegenstand nehmen, den sie untersucht; die theologische und vollends die religiöse Betrachtung kann nicht weit genug davon weg stehen, um zum vollen Verständnis zu kommen. Mose wird uns erst völlig klar aus der Gesamterscheinung der israelitisch-jüdischen Religion. Die religionsgeschichtliche, kultgeschichtliche und geschichtliche Untersuchung wird immer wieder versucht sein, die

Geschichtlichkeit Moses anzuzweifeln; die theologische Forschung hält sich an die Tatsache, dass die israelitisch-jüdische Religion nicht in Riten oder Spekulationen aufging und nicht im Naturdienst oder im politischen Untergang erstarb, sondern eine sittliche Lebenskraft war, deren bester Teil in die Religion Jesu aufgenommen wurde und die in sich selbst verharrend heute noch stark ist. Von da aus ist es der theologischen Forschung eine untrügliche Gewissheit, dass am Beginn dieser Religion eine schöpferische göttliche Persönlichkeit stand.

Stellen-Register.

Genesis 2—11 31. 42. 51. 63
3 51
4 52. 13 51
12 60. 1 68. 17 34
15 2 51. 6 53. 62. 7 57. 58. 12 105. 16 47. 17 105
16 51
18 f. 47. 52. 18 13 43. 14 43. 20-22 43
19 105
20 34. 4 f. 34. 6 53. 11 51
21 22 f 34
22 48. 60
24 3 42. 47. 51. 12 34. 43. 49
31 34. 50 59. 50 f. 34
25 21 43. 49
26 53. 24 51. 57. 29 34. 34 f. 47
27 46. 20 44
28 1 f. 47. 7 53. 13 57. 20 f. 49
29 31 51
30 6.8 51. 27 34
31 3 53. 16 34. 24 34. 42 72. 49 f. 34. 56. 49 ff. 51
32 10 53. 57
33 20 95
34 45. 25 ff. 56
35 2 36. 3 57. 4 95
38 1 ff. 51. 10 43. 52. 12 ff. 45
39 2 ff. 34. 9 53. 56
41 45 47
42 18 51. 56. 21 f. 51. 22 52
43 23 35.
45 5 ff. 58. 9 34
46 4 34
47 31 43. 49
48 15 57. 15 f. 58
49 53. 24 f. 58
50 17 57. 20 58. 24 59
Exodus 1 19 46. 20 44
2 1 95. 16 ff. 100. 21 47
3 2 105. 6 57. 12 90. 14 98. 15 57. 18 90
4 2 f. 100. 11 43. 24—26 72. 100
8 22 29
9 27 35
13 17 59
14 14 46. 60. 92
15 3 46. 22 100. 22—25 100. 26 100
17 7 100. 8 ff. 100. 14 57. 95. 15 57. 58. 99. 16 46
18 100. 4 57. 58. 9 ff. 38. 11 33. 21 33
19 16 72. 105
20 2 70. 4 83. 4—6 50. 20 53
21-23 44. 51.
21 13 33. 14 52. 28 52
22 19 36. 20 93. 22 f. 51. 26 51. 27 33
23 3 51. 4 f. 51. 6 ff. 51. 9 93
32 49. 52. 82. 2 101. 10 92. 101. 24 51. 25 ff. 47. 92. 31 ff. 54 26 95
33 11 101. 18 99. 19 68. 22 f. 101.
34 6 101. 14 36. 30 73. 101

Numeri 10 35 100. 35 f. 46
11 1—3 105
12 52. 101. 1 47. 3 53. 6—8 101. 7 53. 8 101
14 9 33. 11 60. 18 53. 24 53. 39 ff. 52
16 52. 22 47
20 1 ff. 100. 1—12 102. 7 ff. 60. 12 52. 16 57
21 4—9 49. 83. 6 ff. 100. 14 91. 14 ff. 57. 29 29. 32 100
23 8 35. 19 51. 21 58. 22 57
24 8 57. 11 35. 13 35
25 36. 37. 49. 52. 1—5 29. 7 ff. 95. 17 f. 47
32 21 46
Deuteron. 3 26 f. 102
6 4 33
18 15 100
33 8 51. 8 ff. 47. 95
34 4 59 6 101. 10 101
Josua 2 4 46. 9 ff. 35
5 14 46
7 47. 49. 52. 53. 19 f. 52
8 24 46
9 38. 9 57. 90. 14 60. 18 51. 21 90
10 11 42. 46. 12 41
14 8 53
24 22 ff. 95
Richter 1 7 52
2 10 58
3 28 f. 46
4 15 42
5 46. 105. 4 41. 14 95. 23 46. 91
6 13 58. 24 57. 58. 25 30. 25 ff 36
7 2 60. 14 33. 20 46
8 26 f. 50. 27. 50
9 9 33. 19 f. 52. 23 46. 57 52
11 48. 21 57. 24 29. 27 35. 51
13 5 33. 8 60. 22 33
14 3 47. 4 59
15 8 f. 44
16 20 48
17 f. 85. 17 2 52. 53. 3 44. 4 50. 7 95. 13 44. 95
18 45. 5 ff. 46. 56
19-21 53. 55. 20 18 23 60. 21 3 52
1. Samuel 1 9 60
2 12 52. 78. 25 33. 46. 52. 53
4 4 108. 7 33. 8 57
5 f. 33. 5 3 f. 29
6 33. 47. 48. 5 33. 6 57. 9 35
7 12 58
9 59
10 9 51
11 7 72
13 5 ff. 60
14 6 60. 15 42. 24 ff. 47. 49. 33 48. 49. 34 52. 35 58. 37 60. 39 58. 45 33. 45 f. 55
15 46. 55. 95. 10 ff 60. 33 47
16 11 60
17 37 58
20 8 60
21 5 52 8 38
23 2 60
24 6 51. 7 55. 18 51
25 22 46. 26 53. 39 47
26 12 39. 19 38. 46. 49. 19 f. 29. 69
27 9 56. 11 56
28 18 95
29 6 35
30 15 33. 26 46. 95
2. Samuel 3 9 59. 28 52
4 9 58
5 20 46. 57. 24 46. 105
6 48. 2 108
8 2 56
11 11 38. 91
12 51. 52. 53. 55. 7 ff. 52. 58. 16 44. 30 29
13 12 51. 55. 28 56
14 13 30. 14 51. 52. 16 30
15 8 29. 44. 21 38
16 8 ff. 55. 10 ff. 46. 23 33
17 14 59
20 19 30
21 38. 47. 49. 51 52. 53. 2 47

23 17 55
24 46. 47. 10 51 52. 17 47
1. Könige 1 29 58
2 24 58 32 52. 44 52
8 12 42
11 23 35. 31 59
12 28 57
17 49. 52. 9 35. 12 35
18 12 55. 39 36. 40 47
20 31 ff. 71 42 47
21 55. 3 55 17 ff. 51
22 19 ff. 59. 23 46
2. Könige 1 3 36
3 27 29
5 15 29. 17 29
6 27 44. 33 58
9 25,36 59.
10 36. 25 47. 32 53
11 18 36
18 4 50. 83
Psalm 139 8 42
Jeremia 1 10 95
7 22 85
31 33 f. 85
Hosea 1 4 47
2 16 94
8 14 57
12 14 100
13 1 30
Amos 1 f. 95
3 2 90
5 25 85
9 2 42. 7 95

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BS
580
M6V6
cop.2

Volz, Paul
Mose

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 05 23 03 006 3